

COSMOVISÃO

A história de um conceito

David K. Naugle

apresentação de

Arthur F. Holmes



Cosmovisão

A história de um conceito

DAVID. K. NAUGLE

Copyright © 2002 de Wm. B. Eerdmans
Publicado originalmente em inglês sob o título
Worldview: The History of a Concept
pela Wm. B. Eerdmans Publishing Co.,
Grand Rapids, Michigan, 49505, EUA.



Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
EDITORA MONERGISMO
SIA Trecho 4, Lote 2000, Sala 208 — Ed. Salvador Aversa
Brasília, DF, Brasil — CEP 71.200-040
www.editoramonergismo.com.br

1ª edição, 2017

Tradução: Marcelo Herberts
Revisão: Felipe Sabino de Araújo Neto
Capa e projeto gráfico: Bárbara Lima



PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS,
SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da
Versão *Almeida Revista e Atualizada* (ARA),
salvo indicação em contrário.

Dedicado a

*Deemie,
“muito mais valiosa que os rubis”
(Provérbios 31.10)*

*Courtney,
crescendo como
“coluna esculpida para ornar um palácio”
(Salmos 144.12)*

*Dave e Beverly Naugle,
pais de quem “o mundo não era digno”
(Hebreus 11.38)*

*Mark Naugle,
um irmão também “amigo mais apegado que um irmão”
(Provérbios 18.24)*

Sumário

APRESENTAÇÃO

PREFÁCIO

PRÓLOGO: Tio André em “O Sobrinho do Mago”, de C. S. Lewis

Capítulo Um: O FASCÍNIO DA COSMOVISÃO I: O EVANGELICALISMO PROTESTANTE

Capítulo Dois: O FASCÍNIO DA COSMOVISÃO II:

CATOLICISMO ROMANO E ORTODOXIA ORIENTAL

Capítulo Três: UMA HISTÓRIA FILOLÓGICA DE “COSMOVISÃO”

Capítulo Quatro: UMA HISTÓRIA FILOSÓFICA DE “COSMOVISÃO”: O SÉCULO XIX

Capítulo Cinco: UMA HISTÓRIA FILOSÓFICA DE “COSMOVISÃO”: O SÉCULO XX – Parte 1

Capítulo Seis: UMA HISTÓRIA FILOSÓFICA DE “COSMOVISÃO”: O SÉCULO XX – Parte 2

Capítulo Sete: UMA HISTÓRIA DISCIPLINAR DE “COSMOVISÃO”: AS CIÊNCIAS NATURAIS – Parte 1

Capítulo Oito: UMA HISTÓRIA DISCIPLINAR DE “COSMOVISÃO”: AS CIÊNCIAS SOCIAIS – Parte 2

Capítulo Nove: REFLEXÕES TEOLÓGICAS SOBRE COSMOVISÃO

Capítulo Dez: REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE COSMOVISÃO

Capítulo Onze: REFLEXÕES FINAIS

EPÍLOGO

APÊNDICE A

APÊNDICE B

OBRAS CITADAS

Deixe-me repetir mais uma vez que a visão de um homem é a grande verdade sobre ele. Quem liga para as razões de Carlyle, Schopenhauer ou Spencer? Filosofia é a expressão do caráter íntimo de um homem, e todas as definições do Universo não passam de reações a ele deliberadamente adotadas por personagens humanos.

— William James, *Um universo pluralista*

Aqueles que não perceberam que a visão de mundo é a coisa mais importante num homem, bem como nos homens formando uma cultura, deveriam considerar a série de circunstâncias que procederam, com lógica perfeita, disso. A negação de universais traz consigo a negação de tudo quanto transcenda a experiência. A negação de tudo quanto transcenda a experiência significa, inevitavelmente — embora haja formas de tentar evitar isso — a negação da verdade.

— Richard Weaver, *Ideias têm consequências*

Há, contudo, certas pessoas — e sou uma delas — que pensam que a coisa mais prática e importante sobre um homem ainda é sua visão do universo. Pensamos que, para uma estalajadeira considerando se deve aceitar um pensionista, é importante saber sua renda; porém ainda mais importante é conhecer sua filosofia. Pensamos que, para um general prestes a combater um inimigo, é importante saber os números do inimigo, porém ainda mais importante é conhecer a filosofia do inimigo. Pensamos que a questão não é saber se a teoria do cosmos afeta ou não as coisas, mas se no longo prazo qualquer outra coisa as afeta.

— G. K. Chesterton, *Hereges*

Mas isso significa... que nenhuma concepção humana do processo cósmico pode substituir Deus como o objeto de crença na providência. O homem fabrica essas concepções. E é inevitável que deva fazê-lo, pois do contrário não seria capaz de qualquer orientação e decisão práticas. É difícil ver como proibir isso; agir assim é inerente à própria vida do homem. Toda pessoa traz alguma concepção, ao menos da sua própria vida e das pessoas que lhe são próximas; um retrato da sua própria vida-trabalho ou da de outrem, tal como esta até então se desenvolveu e seguirá, ou deveria ou não seguir, conforme sua percepção, compreensão e julgamento. Sua noção particular dessas diferentes determinações dos seres criados, de bem e mal, de certo e errado, de felicidade e angústia, naturalmente desempenhará um papel importante nesse processo. Esses retratos podem ter uma referência mais ampla. Podem ser retratos dos processos de vida de uma sociedade, por ex., da igreja, ou uma forma particular de igreja, ou de uma nação, ou grupo de nações, ou até mesmo da história humana como um todo. Alguns padrões, morais ou amorais, técnicos, culturais, políticos ou econômicos, irão dominar aquele que os forma, levando-o a declarar progresso ou declínio, formação, reforma ou deformação, e a determinar tanto a sua avaliação do passado como as suas expectativas, anseios e temores sobre o futuro. E esses retratos, baseados sempre nas mesmas suposições daquele que os forma, podem ter uma referência ainda mais ampla. Podem abarcar todo o ser conhecido pelo homem, talvez como um tipo de evolução, talvez mais modestamente como uma análise e descrição do movimento eterno de todo o ser e das suas leis e contingências, possivelmente incluindo ou excluindo alegre e desafiadoramente o bom Deus, que no fundo, sujeito àquilo que o autor do retrato pensa sobre ele, pode bem ser capaz de declarar como seu algum lugar existente nesse retrato total. Não há nenhuma objeção em uma pessoa elaborar essas pequenas e grandes concepções sobre o curso das coisas. Na verdade há muito a ser dito sobre elas... Nosso ponto atual é que nenhuma dessas concepções pode substituir Deus como o objeto de crença na providência.

— Karl Barth, *Church Dogmatics* III/3 (§11.48.2)

APRESENTAÇÃO

Foi logo após a Segunda Guerra Mundial que ouvi pela primeira vez a expressão “visão de mundo e de vida”. Tendo passado quase cinco anos no serviço militar, e como um jovem tentando ver a vida e vivê-la por uma perspectiva cristã, eu finalmente havia chegado à faculdade. Um ou dois de meus professores, pude perceber, acabariam chamando atenção para as pressuposições e usando o termo “cosmovisão cristã”. Isso não poderia ser mais oportuno, pois o terrível conflito a que tínhamos acabado de sobreviver — bem como debates de quartel — haviam revelado perspectivas conflitantes sobre a vida. Mais de meio século depois, divergências de cosmovisões continuam a existir em assuntos internacionais, em guerras culturais, em bioética e em todas as disciplinas acadêmicas, e, aliás, em tudo quanto pensamos e fazemos. Pois é da própria natureza de uma visão de mundo e de vida ser “todo-inclusiva”.

Isso foi recentemente trazido à tona com a reação pública ao revelador estudo de secularização de George Marsden em *The Soul of the American University*, e seu título subsequente, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, que propunha que as perspectivas cristãs deveriam ser aceitáveis numa universidade pluralista. Ao defender a legitimidade da aprendizagem cristã, o autor estava na verdade questionando o mito iluminista do raciocínio neutro em matéria de cosmovisões. O que acadêmicos cristãos há muito têm afirmado é que a religião bíblica não é hostil ao estudo sério, mas um estímulo a ele, iluminando a mente, abrindo novos caminhos para a

investigação e reunindo todas as coisas para formarem um todo significativo. Toda verdade, em última análise, tem a ver com os caminhos e as obras de Deus. Mas a academia secular, sob o feitiço da modernidade, considera ultrajante dar-se espaço ao estudo acadêmico baseado num ponto de vista religioso: a regra “somente a razão” exclui tal possibilidade.

Os cristãos de forma alguma estão sozinhos na rejeição das reivindicações da modernidade por uma neutralidade intelectual. A mente pós-moderna se define como em contraposição à mente moderna, reivindicando um lugar à mesa em favor de uma pluralidade de perspectivas, sejam elas baseadas em gênero, etnia ou no que quer que seja. Mas a objeção cristã é mais pré-moderna que pós-moderna; é basicamente agostiniana, em que a fé busca o entendimento e a sabedoria de Deus é tanto o *locus* objetivo da verdade como a fonte última de todo conhecimento possível ao homem. Mas como aponta David Naugle, a linguagem de cosmovisão deriva de vertentes românticas do idealismo do século XIX e de seus herdeiros da tradição *Lebensphilosophie* do início do século XX. Todavia, ela tem ganhado ampla aceitação nas ciências sociais e entre cristãos de várias tradições teológicas, gerando discussões sobre a sua propriedade. Por essa razão, um estudo minucioso do conceito de cosmovisão se mostra bem-vindo.

Mas este volume também é importante por outras razões. Algumas introduções à cosmovisão cristã falam brevemente sobre a origem do conceito, mas até onde posso saber nenhum estudo minucioso como este existe em língua inglesa. A emergência do pensamento pós-moderno torna oportuno e estratégico analisarmos cuidadosamente as semelhanças e diferenças entre a fé cristã e o conceito de

cosmovisão. Isso é importante para a apologética e para teólogos que querem falar sobre o sentido da vida, bem como para educadores cristãos que precisam ser explícitos sobre as cosmovisões no trabalho em suas disciplinas e na sociedade em geral, e que buscam promover o pensamento de cosmovisão junto a seus alunos. O fato é que a civilização Ocidental se tornou completamente secularizada; o cristianismo é (ou deveria ser) considerado em grande parte irrelevante para a cultura, ciência e aprendizado, sendo reduzido a uma questão íntima e privada.

David Naugle discorre sobre essas questões com erudição apaixonada. Seus capítulos filológico e histórico resumem dois séculos de filosofia, e ele responde extensivamente a problemas que têm sido levantados na teologia e nas ciências sociais; ele vai ao cerne das questões. Esta é uma obra para se guardar.

— Arthur F. Holmes

PREFÁCIO

Quem sabe — por razões eclesiais, culturais e globais — este seja o momento certo de explorar a história da cosmovisão como um conceito e de refletir sobre a mesma teologicamente e filosoficamente. Em primeiro lugar, as últimas décadas têm testemunhado uma explosão de interesse nas cosmovisões em certos círculos da igreja evangélica.^[1] Vários autores, incluindo Carl Henry, Francis Schaeffer, James Sire, Arthur Holmes, Brian Walsh e Richard Middleton, Albert Wolters, e Charles Colson e Nancy Pearcey, introduziram muitos crentes no pensamento de cosmovisão e na importância disso. Essa onda de interesse tem aparecido também, em certa medida, em contextos católicos e ortodoxos. Cristãos de todos os tipos estão descobrindo que as crenças e comportamentos humanos manifestos, bem como os fenômenos socioculturais, estão — de forma consciente ou não — frequentemente enraizados em, e são expressões de, algum princípio e conceito de vida mais profundo e fundamental. Além disso, as cosmovisões servem a um propósito hermenêutico na igreja, no sentido de que ajudam os crentes a compreenderem as dimensões cósmicas e as implicações abrangentes da revelação bíblica. Essa interpretação mais generosa tem permitido aos crentes evitar versões reducionistas da fé que a impedem de aflorar plenamente. Ela também tem gerado aplicações importantes no ministério da igreja, na vida cristã, na apologética, no evangelismo e na missão, na educação e no estudo acadêmico e numa série de outras preocupações socioculturais. As metas de se

“pensar cosmovisionalmente”, moldar “uma mente cristã” e desenvolver perspectivas bíblicas sobre todos os aspectos da vida humana parecem ser a questão do momento. Nesse sentido, a noção de cosmovisão tem gerado uma espécie de revolução dentro do Evangelicalismo (e talvez algo além disso). Assim, parece pertinente fazermos uma investigação sobre o pano de fundo e a natureza desse conceito.

Em segundo lugar, a existência de uma multiplicidade de cosmovisões alternativas é uma característica definidora da cultura contemporânea. Nossa era é de fato uma era pluralista e multicultural. Essa ampla gama de perspectivas cósmicas em oferta está em certo contraste com a unidade intelectual básica do ocidente cristão clássico. O pensamento tradicional afirmava a existência de uma verdade metafísica e moral e a necessidade de se entender o mundo e viver nele de maneira correta. Mas desde o Renascimento e o Iluminismo as coisas mudaram. Os seres humanos, de modo geral, têm rejeitado qualquer autoridade ôntica ou epistêmica abrangente e se alçado autonomamente à condição de legisladores *reconhecidos* do mundo (para inverter uma citação de Percy B. Shelley). Agora eles reivindicam uma prerrogativa essencialmente divina para conceitualizar a realidade e moldar a natureza da vida da forma como bem entenderem. Não é de admirar, portanto, que o conceito de cosmovisão tenha surgido para explicar esse fenômeno cultural florescente de intensa diversidade religiosa e filosófica. Até mesmo a Suprema Corte dos Estados Unidos ecoa essa mentalidade pluralista, argumentando em *Planned Parenthood v. Casey* (1992) que toda pessoa tem “o direito de definir seu próprio conceito de existência, de significado, do universo e do mistério da vida humana”.^[2] Passado já algum tempo, o resultado tem sido

uma crescente *heteroglossolia* em que seres humanos falam sobre o significado e propósito da vida em línguas radicalmente diferentes. Esse ambiente tem produzido seres humanos que em maior ou menor grau são como um “caniço agitado pelo vento” (Lc 7.24). O ambiente valoriza a tolerância, mas essa única virtude raramente é aplicada de forma consistente. Em suma, o público pós-moderno é cognitivamente dissonante e moralmente cacofônico, à beira do caos. Se nós esperamos, portanto, entender o turbilhão cultural em que vivemos no presente, temos de nos tornar mais familiarizados com a perspectiva intelectual de um conceito central que elucida bem a situação — a saber, a cosmovisão, com sua ênfase nas diferentes formas que os seres humanos têm procurado descrever a realidade.

Em terceiro lugar, desde os terríveis acontecimentos de 11 de setembro de 2001 em Nova Iorque e Washington, D. C., muitos observadores pensantes têm defendido a tese do “choque de civilizações” como uma forma perspicaz de se entender o estado atual das questões globais. O proponente mais conhecido, embora não o único, dessa perspectiva é o professor de ciência política de Harvard Samuel P. Huntington. Seu argumento virtualmente profético (e controverso) é apresentado num célebre artigo em *Foreign Affairs* (1993) e no seu livro *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996).^[3] O ponto básico de Huntington é que no mundo geopolítico pós-Guerra Fria as distinções e fontes de conflito mais importantes entre os seres humanos não são mais ideológicas, políticas ou econômicas. São culturais. “As pessoas e as nações”, escreve ele, “estão buscando responder a questão mais básica que os seres humanos podem enfrentar: quem somos nós? E estão respondendo a questão da forma como

os humanos a têm tradicionalmente respondido, tendo como referência as coisas que são mais importantes para eles”.^[4] E as coisas mais importantes para a maioria das pessoas são a sua ancestralidade, linguagem, história, valores, costumes, instituições e, especialmente, a religião. Na raiz, então, dessa presente guerra cultural — seja em nível local, nacional ou internacional —, há um choque de cosmovisões. Às vezes o choque é mais do que verbal. Cada vez mais, ao que parece, o conflito entre formas concorrentes de conceitualizar a existência humana se traduz em sangue. Só esse fato premente já é suficiente para justificar uma investigação sobre o conceito de cosmovisão.

Mas essas “colisões de consciência” — nas palavras de Peter Berger — que residem no centro da situação política atual também são um fator determinante no drama da história desde tempos imemoriais. A luta sobre princípios primeiros marca a condição humana. Ideias têm, de fato, consequências, como nos ensina Richard Weaver. E há mesmo uma camada ainda mais profunda da realidade a ser considerada quando refletimos sobre a discordância ideológica que reside no cerne da história humana. Do ponto de vista do teísmo cristão, um choque de cosmovisões também assume um papel crucial na batalha oculta, espiritual, entre o Reino de Deus e o reino de Satanás, onde a própria verdade das coisas está em jogo. A todo instante ocorre entre esses regimes um conflito de proporções épicas pela mente e pelo coração e, assim, pela vida e pelo destino, de todos os homens e mulheres. Visto que nada, em última instância, pode ter maior importância do que a forma como os humanos entendem a Deus, a si mesmos, o cosmos e o seu lugar nele, não é de surpreender que uma guerra de cosmovisões esteja no cerne do conflito entre as forças do

bem e do mal. Por consequência, um olhar em profundidade sobre um conceito que desempenha papel tão importante nas questões humanas parece ser particularmente proveitoso.

No entanto, mesmo à parte desses fatores que tornam um estudo de cosmovisões algo oportuno, a noção mesma, tendo sofrido uma dose de negligência, é merecedora de uma atenção tardia. Há certamente um número considerável de obras boas e acessíveis sobre *alternativas* de cosmovisão do tipo religioso e filosófico. O conceito também veio à tona numa variedade de estudos em disciplinas específicas. E, claro, estudiosos de língua alemã têm investigado a carreira da cosmovisão — ou *Weltanschauung* — extensivamente. Todavia, nenhuma obra em inglês que reúna uma porção substancial de literatura sobre cosmovisão partindo de disciplinas variadas — teologia, filosofia, religião, ciências naturais, ciências sociais, etc. — e que reflita sobre o conceito de uma forma abrangente e sistemática já foi alguma vez escrita. Neste aspecto há uma considerável lacuna na academia anglo-saxônica. O presente livro, portanto, pretende reverter essa situação atual através de um estudo extensivo e interdisciplinar sobre o conceito de cosmovisão. Minha esperança é que este volume venha a suprir o que parece ser um capítulo faltante na história das ideias.

Agora, eu deveria quem sabe esclarecer a motivação básica por trás deste livro. Ele *não* é primariamente uma investigação sobre as múltiplas cosmovisões que têm adornado a paisagem intelectual e cultural. Não farei nenhum esforço *per se* para discutir, a não ser indiretamente, cosmovisões básicas como teísmo, deísmo, naturalismo, panteísmo, politeísmo e assim por diante. Em

outras palavras, este livro não é um estudo sobre pluralismo religioso ou filosófico. Antes, é um exame histórico de um conceito intelectual. Meu objetivo é me concentrar em como as cosmovisões têm sido tratadas por uma variedade de pensadores, incluindo cristãos, no curso de seu desenvolvimento teórico. Assim, a própria *ideia* de cosmovisão é o que está principalmente em foco neste trabalho. Aqueles que estão atrás de uma discussão sobre sistemas de crença alternativos, incluindo o cristianismo, ficarão desapontados e deverão procurar em outro lugar.^[5]

Assim, com esse objetivo fundamental em mente, qual é o desenho básico deste livro e seus pontos básicos? No capítulo 1, começo dando uma olhada no “fascínio das cosmovisões” no protestantismo evangélico. Eu sugiro que as nascentes do pensamento cristão de cosmovisão podem ser rastreadas até o teólogo presbiteriano escocês James Orr e o polímata reformado holandês Abraham Kuyper. Destaco as contribuições de dois pensadores pioneiros e aperfeiçoo suas ideias sobre esse importante tema. Sigo em frente para mostrar como a popularidade da cosmovisão como abordagem abrangente para a fé foi aprimorada nos trabalhos de Gordon H. Clark, Carl F. H. Henry, Herman Dooyeweerd e Francis A. Schaeffer. No capítulo 2, investigo o “fascínio das cosmovisões” no catolicismo romano e na ortodoxia oriental, incluindo uma breve análise da visão de Karol Wojtyla (Papa João Paulo II) do humanismo cristão. As interpretações católica e ortodoxa da realidade assumem um aspecto sacramental e litúrgico robusto, e como tal fornecem um complemento útil à reflexão evangélica padrão sobre esse tema.

Como o conceito de cosmovisão tem influenciado de forma notável essas três principais tradições cristãs,

proponho que há a necessidade de se compreender algo sobre a origem e o desenvolvimento histórico desse conceito. Assim, me volto, no capítulo 3, a uma história filológica das cosmovisões. O foco, aqui, se volta para a origem do termo “cosmovisão” (*Weltanschauung*) na *Crítica do Juízo* de Immanuel Kant (1790), seguindo sua rápida proliferação na Alemanha, na Europa e no mundo de fala inglesa. Nos capítulos 4-6, desenvolvo uma história filosófica das cosmovisões nos séculos XIX e XX mediante um estudo dos *insights* de pensadores ocidentais-chave sobre o conceito. Estes incluem G. W. F. Hegel, Søren Kierkegaard, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Donald Davidson e os pós-modernistas (Jacques Derrida e Michel Foucault). Nos capítulos 7-8, volto minha atenção para a história disciplinar das cosmovisões e examino o papel que tal ideia tem desempenhado respectivamente nas ciências naturais (Michael Polanyi e Thomas Kuhn) e nas ciências sociais (psicologia: Sigmund Freud e Carl Jung; sociologia: Karl Mannheim, Peter Berger, Thomas Luckmann, Karl Marx e Friedrich Engels; antropologia: Michael Kearney e Robert Redfield).

Como revela esse estudo, as cosmovisões têm desfrutado de um lugar de destaque na história do pensamento recente. Contudo, uma vez que o termo adquiriu certas nuances durante a sua peregrinação intelectual, vários críticos cristãos têm levantado preocupações sobre a adequabilidade do termo como forma de expressar versões evangélicas da fé bíblica. Assim, no capítulo 9, “Reflexões Teológicas sobre Cosmovisão”, busco apresentar uma visão cristã das cosmovisões. Ali destaco a relatividade sociológica da própria teoria de cosmovisão e

ofereço uma compreensão bíblica dessa noção que conecta a mesma a uma visão adequada de objetividade e subjetividade, bem como às doutrinas do pecado e da guerra espiritual, da graça e da redenção. Neste contexto, o capítulo 10 é dedicado a reflexões filosóficas sobre as cosmovisões. Eu proponho que uma cosmovisão é mais bem entendida como um fenômeno semiótico, especialmente como um sistema de sinais narrativos que estabelecem um quadro poderoso dentro do qual as pessoas pensam (razão), interpretam (hermenêutica) e conhecem (epistemologia). No capítulo 11, “Reflexões Finais”, ofereço uma avaliação crítica do uso eclesiástico da cosmovisão, apontando seus perigos e benefícios — filosoficamente, teologicamente e espiritualmente. Por último, forneço, em dois apêndices, resumos de contribuições adicionais para a reflexão evangélica sobre as cosmovisões, bem como uma bibliografia de livros cristãos sobre o tema.

No geral (mas especialmente no capítulo 9), argumento que a cosmovisão é uma função inescapável do coração humano e essencial para a identidade dos seres humanos como *imago Dei*. Esse tema pode ser detectado direta ou indiretamente por toda a obra, sendo ilustrado no prólogo e epílogo com base em episódios selecionados d’ *As Crônicas de Narnia*, de C. S. Lewis.

Ao longo da minha vida cristã, tenho me interessado nas cosmovisões em geral e na cosmovisão cristã ou bíblica em particular. Três comunidades cristãs extraordinárias alimentaram meu pensamento nesse assunto no decurso dos anos. Eu me tornei crente com a idade de 17 anos enquanto assistia a uma cruzada de Billy Graham na televisão, em agosto de 1970. Uma semana ou duas mais

tarde, iniciei meu último ano no ensino médio e rapidamente me envolvi no grupo *Young Life Club*. O crescimento espiritual que experimentei durante os 12 meses seguintes finalmente me levou à associação ao grupo de liderança da *Young Life* em Fort Worth, Texas, durante a maior parte da década de 1970. Nessa notável comunidade cristã — onde estudos aprofundados da Bíblia, teologia sistemática e as obras de C. S. Lewis e Francis Schaeffer faziam parte da programação básica — é que tive pela primeira vez contato com a noção de cosmovisão cristã e fui encorajado a pensar nela com profundidade e vivê-la fielmente. Assim eram aqueles dias!

No início da década de 1980, obtive um mestrado em teologia, com bacharelado em hebraico do Antigo Testamento e especialização em grego do Novo Testamento. Um ano após a formatura, fui contratado por uma igreja bíblica local para fazer parte da liderança de uma pastoral estudantil na Universidade do Texas, em Arlington, onde também pude ministrar cursos de religião como professor adjunto. Nesse meio tempo eu havia me matriculado num programa de doutorado em teologia bíblica e sistemática. Ao término desse curso de estudo, no entanto, experimentei uma mudança significativa de paradigma, do pré-milenismo dispensacionalista para a teologia reformada do pacto. Tal qual um cientista passando por uma revolução científica, passei a ver o mundo e a vivê-lo de uma forma diferente. A exposição a pensadores dessa tradição recém-descoberta começou a solidificar e aprofundar meu entendimento da cosmovisão cristã. Em especial, pude saborear a descoberta do esquema “criação, queda, redenção” como o esboço da Escritura e a base da economia divina na história. De lá para cá, minha imaginação tem sido cativada por essa visão de

mundo bíblica. Assim, quando a liderança da nossa pastoral estudantil caiu exclusivamente em minhas mãos, não havia qualquer dúvida, na minha mente, sobre qual iria ser sua missão — “Ajudar os estudantes a desenvolverem uma cosmovisão cristã”! Nessa florescente comunidade de estudantes universitários, sediada próximo ao *campus*, numa casa ampla e antiga de dois andares que chamávamos de “A Pedra Angular”, pudemos explorar da forma mais eficaz possível o que significava levar a sério o senhorio de Cristo em todos os aspectos da vida. Assim também eram aqueles dias!

Chegados os anos de 1990, obtive o título Th.D. Contudo, minha mudança de paradigma teológico resultou na minha demissão da igreja onde servira por 8 anos e meio. Após uma temporada desempregado, fui contratado pela Universidade Batista de Dallas, onde tive o privilégio de estabelecer nosso departamento de filosofia e dirigir nossa *Pew College Society*. Numa comunidade de alguns dos melhores e mais brilhantes estudantes do *campus*, tenho, pela graça de Deus, continuado a encorajá-los nesse processo de formação de uma cosmovisão bíblica. Temos buscado atingir esse objetivo através de um curso regular e também por uma variedade de atividades extracurriculares, incluindo retiros de estudo, palestrantes convidados, conferências estudantis, noites de filmes e assim por diante. Para a glória de Deus, devo dizer que tem sido uma experiência gratificante ver inúmeros estudantes fazerem a maravilhosa descoberta do cenário da criação/queda/redenção e passarem por uma transformação significativa na raiz do seu ser e no fruto de sua vida. Estes são agora os dias!

Mas me permita recuar só um pouco. À procura de algo para fazer enquanto desempregado, e buscando por uma nova oportunidade de serviço, matriculei-me num programa de Ph.D. em Humanidades, novamente na UT-Arlington. Levei 9 anos para concluí-lo, como aluno de tempo parcial. Mas meus estudos finalmente culminaram numa dissertação sobre a história e a teoria do conceito de cosmovisão, a primeira encarnação deste livro. Assim, de bom grado agradeço agora a todas as pessoas que me ajudaram a tornar ambos os projetos possíveis. Em primeiro lugar, os membros da bancada da minha dissertação que competente e graciosamente me guiaram por esse processo árduo, mas gratificante: Jan Swearingen, presidente (agora na *Texas A&M University*), Tim Mahoney, Charles Nussbaum, Tom Porter e Harry Reeder.

Tenho uma dívida de gratidão com Albert Wolters da *Redeemer University College*, cujo ensaio “Sobre a ideia da cosmovisão e de sua relação com a filosofia”^[6] inspirou o projeto original. O artigo do professor Wolters continha uma seção muito breve (menor que uma página) sobre a história do conceito de cosmovisão e mencionava seu manuscrito inédito sobre o mesmo tema. Ele gentilmente me enviara uma cópia do mesmo, que acabou se provando uma fonte inestimável. Meu agradecimento também a ele pelas inquirições anuais, de forma cortês, por ocasião dos encontros da AAR/SBL, sobre o andamento do meu trabalho!

Sou grato a Jim Sire, Arthur Holmes e Steve Garber, que leram e forneceram muitos comentários úteis sobre longas porções do manuscrito do livro. Um agradecimento muito especial vai a Arthur Holmes, por escrever a Apresentação a este volume e por sua generosa ajuda e

apoio moral ao longo dos anos. Obrigado também a Tim Mahoney por suas contribuições para o capítulo sobre cosmovisão no catolicismo e na ortodoxia. Obrigado à Dr. Deborah McCollister, minha colega no departamento de Inglês da *Dallas Baptist University*, por sua leitura cuidadosa de grande parte do manuscrito atrás de erros de forma e de gramática. Obrigado também ao meu amigo Paul R. Buckley, editor assistente da seção de religião do *The Dallas Morning News*, por sua revisão da introdução. Obrigado ao meu assistente de pesquisa discente, Joy McCalla, que ajudou a reunir e organizar uma quantidade copiosa de material bibliográfico, especialmente no início desta empreitada. Também sou grato à administração da *Dallas Baptist University* por um semestre sabático no outono de 2000, sem o qual a conclusão deste trabalho teria sido muito mais difícil. E sou grato aos editores da *William B. Eerdmans Publishing Company*, especialmente Jon Pott e Jennifer Hoffman, por seu consumado profissionalismo em trabalharem comigo neste projeto e acompanhá-lo até sua conclusão.

Também sou enormemente grato a vários amigos e colegas que me encorajaram e apoiaram ao longo da caminhada com suas palavras e orações: Brent Christopher, Greg Kelm, Gail Linam, Carey e Pam Moore, Rob Moore, John Plotts, Mike Rosato, Todd Still, Fred White e Mike Williams. E àqueles estudantes especiais, do passado e do presente, do departamento de filosofia da *Pew College Society* em DBU — que formavam uma comunidade espiritual e estudantil coesa no *campus*, frequentemente me inquirindo sobre o andamento do livro, e que parecia tão ansiosa quanto eu —, a eles expresso a minha sincera gratidão.

Agradeço da forma mais profunda minha maravilhosa família, minha esposa Deemie e nosso querido Courtney, por todo o seu amor e suporte, paciência e sacrifício enquanto eu escrevia este livro. Também quero expressar minha sincera gratidão aos meus pais, Dave e Beverly Naugle, e a meu irmão Mark Naugle, pelo amor incondicional ao longo dos anos e pelo encorajamento deles enquanto eu trabalhava no projeto. Ele é dedicado a todos eles.

Acima de tudo, graça e louvor sejam dados a Deus — Pai, Filho e Espírito Santo —, por responder a muitas orações sobre a composição deste livro. Que o livro possa agradar a Deus em todos os aspectos, glorificar seu santo nome e beneficiar sua igreja e seu mundo. “Ao Rei eterno, ao Deus único, imortal e invisível, sejam honra e glória para todo o sempre. Amém” (1 Timóteo 1.17).

— David K. Naugle

*Sábado de Aleluia
30 de março de 2002
Dallas, Texas*

PRÓLOGO: Tio André em “O Sobrinho do Mago”, de C. S. Lewis

No cerne de *O Sobrinho do Mago* está a história da fundação de Narnia. Mas sua aparição é interpretada de duas formas muito diferentes por dois tipos muito diferentes de pessoas com dois tipos muito diferentes de coração. A história segue assim. Digory e Polly haviam, por meio de anéis mágicos, inadvertidamente trazido consigo a rainha má Jadis para Londres, onde ela fica com o tio de Digory, André, que é um mágico e ocultista amador. As crianças tentam devolver a bruxa à sua terra natal de Charn, onde ela era imperatriz. Mas por acidente eles chegam a Nárnia no exato momento da criação desta por Aslam não só com a rainha perversa, mas também com o tio André, bem como com um amigo cocheiro e seu cavalo, Morango. Era um mundo vazio, quando chegaram pela primeira vez, muito parecido com nada. Mas então, na escuridão, uma Voz começou a cantar nos mais imagináveis tons sonoros. De uma só vez a escuridão sobre as cabeças foi abrasada com estrelas que aderiram ao coro, embora em vozes mais baixas. À medida em que a Voz atingia um *crescendo*, o sol nascia, rindo de alegria enquanto subia! Na nova luz do jovem sol estava o leão Aslam — enorme, peludo e luminoso enquanto cantava o novo mundo. À medida que a música continuava, o vale crescia verde, árvores nasciam, flores brotavam e, então, enquanto uma extensão de relva borbulhava como água numa panela e inchava em corcovas, vieram os animais grandes e pequenos. Por um tempo “era um mugir, um crocitar, um uivar, um bramir, um relinchar, um

latir, um trinar”^[7] que mal se escutava o canto do Leão. Então, num momento solene, surgiu um clarão feito fogo e o *fiat* de Aslam: “Nárnia, Nárnia, desperte! Ame! Pense! Fale! Que as árvores caminhem! Que os animais falem! Que as águas sejam divinas!” (p. 150). E as criaturas responderam em uníssono: “Salve, Aslam! Ouvimos e obedecemos. Estamos despertados. Amamos. Pensamos. Falamos. Sabemos” (p. 151). E ele lhes disse: “Criaturas, eu lhes dou a si mesmas. Dou-lhes para sempre esta terra de Nárnia. Entrego-lhes as matas, os frutos e os rios. Entrego-lhes as estrelas e entrego-lhes a mim mesmo” (p. 152). E depois da primeira piada e da formação de um Conselho de Segurança, a criação de Nárnia estava completa.

No entanto, quando comparado com a impressão que todo esse episódio glorioso deixou no cocheiro e na criança, ele pareceu totalmente diferente a partir da perspectiva do tio André (para não dizer no tocante à rainha Jadis, pois também o odiava). Qual foi a impressão que ele teve de todo o episódio, e por que respondeu a este de forma tão diferente?

Quando pela primeira vez ouviram a Voz, e as estrelas brilharam e o primeiro raio de sol foi revelado, a boca do tio André ficou escancarada, a exemplo do que aconteceu com o cocheiro e a criança, mas não com a mesma alegria deles. Ele não estava gostando da Voz. Seus joelhos tremiam e seus dentes rangiam, e não podia correr por causa do medo. E também, “Se houvesse ali um buraco de rato, já teria sumido por ele” (p. 130). Ele concordou com a feiticeira em que eles estavam num mundo terrível, um lugar dos mais desagradáveis; e, se fosse mais novo, tio André afirma que teria tentado matar o bruto de um leão com uma arma. Pois,

a exemplo da feiticeira, tudo que ele parecia capaz de pensar era matar coisas. Havia uma exceção, porém. A única coisa que ele valorizava nesse mundo mágico, onde novos postos de iluminação surgiam do chão a partir de partes dos antigos, era que esse mundo possuía possibilidades comerciais até maiores que a América. Enterre pedacinhos de ferro velho e os veja crescerem como locomotivas e navios de guerra. “O preço de custo é nada”, sonhou ele, “e eu posso vendê-los aos preços do mercado inglês. Desta vez fico milionário” (p. 144). No entanto, era aquela canção do leão que ele detestava mais que qualquer outra coisa. A canção fazia com que sentisse e pensasse coisas que simplesmente não queria sentir nem pensar. Assim, fez tudo para convencer-se de que não havia canto algum, mas apenas rugidos. Mas se você suprime a verdade e quer se fazer de tolo, quase sempre consegue, assim como fez o tio André. “Passou a ouvir apenas rugidos na canção de Aslam. Mesmo que quisesse voltar atrás, já era tarde. Quando afinal o Leão falou e disse ‘Nárnia, desperte’, o tio não ouviu palavras; ouviu somente um rosnado. Quando os bichos responderam, ouviu latidos, uivos, zurros, miados. Quando caíram na risada... bem, você pode imaginar. Esse foi o pior momento para tio André. Aquela zoeira infernal de feras sanguinárias e esfomeadas!” (p. 163-64).

Mas por que tio André interpretou a fundação de Nárnia pela canção de Aslam de modo tão terrível? O que havia nele que lhe dava uma visão tão diferente desse mundo encantado? A resposta, sugere Lewis, é esta: “Pois o que você ouve e vê depende do lugar em que se coloca, como depende também de quem você é” (p. 162).

Por causa de quem era e do lugar em que estava, tio André via tudo de uma forma diferente e se tornava incapaz de ouvir a voz de Aslam. E como o próprio leão disse, “Se eu lhe falasse, ouviria apenas rosnados e rugidos. Oh, Filhos de Adão, com que esperteza vocês se defendem daquilo que lhes pode fazer o bem!” (p. 220).

Capítulo Um: O FASCÍNIO DA COSMOVISÃO I: O EVANGELICALISMO PROTESTANTE

A concepção do cristianismo como uma cosmovisão^[8] tem sido um dos desenvolvimentos mais significativos na história recente da igreja. Quer seja ele compreendido teologicamente como “um sistema teísta que exhibe a coerência racional da revelação bíblica”, para usar a frase de Carl Henry,^[9] quer seja abraçado como a narrativa geral da criação, queda e redenção, o cristianismo como uma cosmovisão alcançou notável proeminência nos últimos 150 anos. Sua popularidade deve-se em parte à tentativa de fornecer uma explicação abrangente da realidade que esteja enraizada na Palavra de Deus. Desde o início da modernidade, as forças de secularização na cultura contemporânea têm sido virtualmente irresistíveis, e as consequências disso para a igreja e sua concepção de fé são substanciais. O escopo abrangente do cristianismo foi logo esquecido, as perspectivas teístas foram empurradas para fora da vida pública, e a essência da fé foi reduzida a uma questão de piedade pessoal. “Perdemos de vista a ideia”, lastimou Dorothy Sayers nos turbulentos dias da Segunda Guerra Mundial, “de que o cristianismo deve ser uma interpretação do Universo”.^[10] Nesse cenário recente, o conceito de cosmovisão veio de certo modo para ajudar. Ele oferece à igreja uma nova perspectiva sobre a natureza holística, as dimensões cósmicas e as aplicações universais da fé. Além disso, o poder explicativo, a coerência intelectual e a eficácia pragmática da cosmovisão cristã não só a

tornam extremamente relevante para os crentes num nível pessoal, como estabelecem um fundamento sólido para um engajamento cultural e acadêmico vigoroso.

Embora a palavra “cosmovisão” seja de origem relativamente recente, uma visão sistemática da fé assim abrangente não é. Ela tem uma genealogia distinta, que remonta, claro, à própria Bíblia, com sua doutrina de um Deus trinitário que é o criador e redentor do céu e da terra, e cuja soberania reina sobre todas as coisas. Foi desenvolvida por muitos Pais da Igreja e teólogos-filósofos medievais, em particular Agostinho e Tomás de Aquino. Foi aprofundada biblicamente pelos reformadores Lutero e Calvino e seus sucessores entre os puritanos ingleses e norte-americanos. Fora do fluxo da tradição da Reforma, essa interpretação expansiva do cristianismo chegou à comunidade evangélica norte-americana, onde foi concebida como cosmovisão e, como tal, teve um impacto notável. No presente capítulo vamos explorar a história desse impacto, buscando averiguar quem na tradição evangélica é responsável por conceber originalmente o cristianismo como uma *Weltanschauung*, e qual tem sido a influência disso.

Os pensadores de cosmovisão originais no evangelicalismo protestante

As nascentes da tradição de cosmovisão entre os protestantes evangélicos podem ser traçadas a duas fontes primárias, ambas fluindo dos mananciais teológicos do reformador de Genebra João Calvino (1509-64).^[11] A primeira delas é o teólogo, apologista, ministro e educador

presbiteriano escocês James Orr (1844-1913). A segunda é o estadista e teólogo neocalvinista holandês Abraham Kuyper (1837-1920). Apropriando-se do conceito do meio intelectual mais amplo do continente europeu de meados até o final do século XIX, esses dois pensadores seminais introduziram o vocabulário de cosmovisão no pensamento cristão reformado atual. Em seus esforços criativos, deram origem a uma agenda de concepção da fé bíblica como uma visão de realidade sistêmica e robusta que abriria o cristianismo para o pleno florescimento, tal que ele pudesse enfrentar os desafios do mundo moderno. Um fluxo constante de discípulos pioneiros, incluindo Gordon Clark, Carl Henry, Herman Dooyeweerd e Francis Schaeffer, veio na sequência, despertando de forma deliberada a consciência de crentes pensantes sobre a importância de uma visão de vida totalmente bíblica. Iniciaremos esta análise do “fascínio da cosmovisão” no evangelicalismo com uma exposição do pensamento de James Orr.

James Orr

De acordo com J. I. Packer, esse grande e corpulento professor polímata de tempera pugilista era um “teólogo da herança” que lutava pelo “cristianismo da grande tradição”.^[12] Glen Scorgie estava de acordo com esse julgamento básico, e demonstrou na sua monografia sobre Orr que a contribuição teológica primária deste autor “poderia ser mais bem descrita como um apelo à continuidade dos princípios centrais da ortodoxia evangélica”.^[13] Essa era uma necessidade da sua época, caracterizada pela revolução

modernista em virtualmente todos os departamentos da vida, especialmente nos da religião, filosofia e ciência. Durante a vida de Orr, o Ocidente sofria sua transição cultural mais catastrófica, passando por aquilo a que C. S. Lewis apropriadamente se referiu como “o desbatismo da Europa”, levando à perda da “Velha Cultura Ocidental” ou “Velha Cultura Europeia” e ao advento de uma era “pós-cristã”.^[14] Nesse momento crucial da cristandade ocidental, o fardo que pesava na mente de Orr se concentrou na exibição e defesa da fé cristã, e a estratégia escolhida por ele para realizar essa tarefa foi a da *Weltanschauung*. A oportunidade de articular a fé cristã como uma cosmovisão total surgiu quando Orr foi convidado pelo United Presbyterian Theological College, em Edimburgo, a apresentar a primeira das palestras de Kerr (*Kerr Lectures*), cujo propósito declarado era o da “promoção do estudo da teologia científica”.^[15] Esses discursos levaram 3 anos para serem preparados; foram proferidos em 1891 e então publicados em 1893 como *The Christian View of God and the World* [A visão cristã de Deus e do mundo].^[16] Esse livro, que firmou a reputação de Orr como um teólogo e apologista de renome, é considerado por muitos sua *magnum opus*. Orr dedicou seu primeiro capítulo, e várias notas correspondentes, ao conceito de *Weltanschauung* em geral e à ideia de cosmovisão cristã em particular.

No início do capítulo 1, Orr sentiu a necessidade de começar com uma explicação sobre o título único de seu livro. Como alguém proeminentemente familiarizado com a teologia alemã do século XIX, ele encontrou o termo *Weltanschauung*, virtualmente onipresente, e seu sinônimo *Weltansicht* em livros acadêmicos de teologia,

especialmente nos que lidavam com filosofia da religião. Segundo Orr, os equivalentes ingleses dessas palavras tendiam a estar associados à natureza física, mas em alemão eram virtualmente termos técnicos “denotando a visão mais ampla que a mente pode ter das coisas num esforço de apreendê-las juntas como um todo sob o ponto de vista de alguma filosofia ou teologia em particular”. Na opinião de Orr, a fé cristã fornecia esse ponto de vista e desenvolvia sua visão de vida e seu princípio mais sublime num “todo ordenado”.^[17] Embora a defesa atomística das doutrinas cristãs tenha o seu lugar, Orr acreditava que o conceito de cosmovisão lhe permitia lidar com o cristianismo na sua totalidade, como um sistema. Além disso, dado o crescente *Zeitgeist* anticristão do final do século XIX, ele percebeu “que se o cristianismo deveria ser defendido eficazmente dos ataques lançados contra ele, esse método abrangente era o que deveria se tornar rapidamente o mais urgente”. Nada menos que uma apresentação renovada e coerente da definição cristã da realidade em toda a sua plenitude seria necessária para essa época. O pensamento de Orr no tocante a isso, que encontra eco em Abraham Kuyper um pouco mais tarde, merece ser detalhado.

A oposição que o cristianismo encontra não está mais confinada a doutrinas especiais ou pontos de suposto conflito com as ciências naturais... mas se estende ao modo inteiro de conceber o mundo e o lugar do homem nele, ao modo de conceber o sistema total das coisas, naturais e morais, do qual fazemos parte. Não se trata mais de uma oposição acerca de detalhes, mas de

princípios. Essa situação requer idêntica extensão na linha de defesa. É a visão cristã das coisas em geral que é atacada, e é por uma exposição e defesa da visão cristã das coisas como um todo que o ataque poderá se tornar mais bem-sucedido.^[18]

Essa convicção gerou o propósito do livro de Orr. Se o cristianismo deveria ser exibido e defendido de modo a engajar eficazmente a mentalidade contemporânea, não poderia ser apresentado de uma forma tipicamente fragmentada. A mudança radical nos fundamentos metafísicos do Ocidente exigia, em vez disso, uma nova estratégia, e a elegante concepção alemã de *Weltanschauung* fornecia a chave para ela. Assim, como o título da obra mostrava, o objetivo de Orr era apresentar de forma sistemática uma *visão cristã de Deus e do mundo*.

Além do mais, segundo Orr, essa visão cristã da realidade tinha um foco: estava enraizada na pessoa de Jesus Cristo. Isso é apontado na segunda parte do título de Orr: *Como centrada na encarnação*. Uma cosmovisão inteira estava ligada a uma cristologia histórica ortodoxa. De fato, crer na apresentação bíblica de Jesus implicaria uma série de convicções adicionais, formando uma visão global das coisas. “Aquele que de todo o coração crê em Jesus como o Filho de Deus está, ato contínuo, comprometido com muitas outras coisas também. Está comprometido com uma visão de Deus, uma visão do homem, uma visão do pecado, uma visão da redenção e uma visão do destino humano que só são encontradas no cristianismo. Isso forma uma ‘*Weltanschauung*’ ou ‘visão cristã de mundo’ que está em

nítido contraste com as teorias desenvolvidas sob um ponto de vista puramente filosófico ou científico”.^[19]

De fato, Orr afirma corretamente que Jesus mantinha uma concepção particular de Universo baseada no Antigo Testamento, cumprida na sua própria pessoa e distinguida totalmente das perspectivas humanistas contemporâneas. A crença bíblica em Jesus Cristo implicaria logicamente um compromisso com sua *Weltanschauung*. Assim, para o teólogo escocês o cristianismo era uma cosmovisão cristocêntrica, uma abordagem apologeticamente conveniente e revolucionária para a fé, necessária pelos desafios da modernidade em seu ápice.

Para contextualizar sua apresentação do cristianismo como uma cosmovisão geral, Orr passa a investigar a história da *Weltanschauung* como um conceito. De onde surgira a ideia e a palavra, em primeiro lugar? Para responder à pergunta, Orr traçou a origem das mesmas até Immanuel Kant e sua ideia de conceito de mundo, ou *Weltbegriff*. Esse termo funcionava como uma ideia de razão pura para trazer a totalidade da experiência humana à unidade de um “mundo total”, ou *Weltganz*. Na “Nota A” ao capítulo 1, Orr segue sua investigação histórica observando que, embora *Weltanschauung* não tenha sido algo comum em Kant (e tampouco em Fichte ou Schelling), a revolução copernicana de Kant na filosofia deu impulso para o uso da palavra, tendo como foco a mente humana, sobre a qual o mundo orbitava. Hegel também usou a expressão ao indagar sobre o relacionamento da religião e do conhecimento filosófico de um homem com sua *Weltanschauung*. A partir de meados do século XIX o termo floresceu, sendo frequentemente usado para falar de visões alternativas da

realidade — teístas, ateístas, panteístas e assim por diante. [20] Como resultado, Orr pode em sua própria época confiantemente afirmar que “nas últimas duas ou três décadas a palavra [*Weltanschauung*] se tornou extremamente comum em todos os tipos de livros que lidam com as questões mais elevadas da religião e filosofia — a ponto de se tornar, em certo sentido, indispensável”. [21] Ele então conclui sua breve história mencionando os livros em alemão que lidam com a palavra *Weltanschauung* histórica e teoreticamente (e se surpreende com a falta de atenção que ela recebeu), fazendo especial menção ao seu papel na teologia de Albrecht Ritschl.

Embora a palavra seja recente, Orr acredita que a realidade da cosmovisão é tão antiga quanto o próprio pensamento. Ela pode ser encontrada em todas as filosofias e religiões históricas, mas com diferentes graus de sofisticação. Cosmovisões grosseiramente desenvolvidas estão abrigadas em antigas cosmogonias e teogonias. Versões mais refinadas caracterizam as filosofias pré-socráticas, das quais o naturalismo de Lucrécio em *De rerum natura* é um exemplo. A religião de humanidades de Comte é uma boa ilustração de uma *Weltanschauung* contemporânea “em que conhecimento e ação estão entretecidos e organizados numa única visão de vida”. [22]

Orr explora a questão ainda mais a fundo. Quais são as causas, indaga ele, que levam à formação das cosmovisões? Para ele a resposta reside fundo na natureza humana e nas suas capacidades nativas de pensar e agir. *Teoreticamente*, a mente humana não se satisfaz com um conhecimento fragmentado, mas busca integridade na compreensão da realidade. As cosmovisões são geradas

pela aspiração da mente a uma compreensão unificada do Universo, reunindo fatos, leis, generalizações e respostas para as questões últimas. Mesmo por trás da recusa do agnóstico em definir o Universo se esconde uma teoria unificadora da realidade ou o que Orr chama de “metafísica inconsciente”.^[23] *Praticamente*, os seres humanos são motivados desde dentro a buscar respostas às questões da vida “por que, de onde, para onde”. As cosmovisões têm sua origem na busca da mente por uma estrutura que possa orientar as pessoas no mundo ao seu redor e nas questões últimas da vida. Respostas agnósticas e naturalistas para essa busca existencial culminariam, respectivamente, em niilismo e na eliminação da base para a moral tradicional e a responsabilidade social. Entretanto, segundo Orr, as cosmovisões são realidades inescapáveis, enraizadas na constituição dos seres humanos, que devem pensar sobre o mundo e agir nele.^[24]

Orr esclarece que, apesar da aversão empiricamente baseada do final do século XIX à metafísica, “a tendência à formação de sistemas de mundo ou teorias gerais do Universo nunca foi tão poderosa” como em seus dias.^[25] Isso se deve, em parte, às características permanentes da natureza humana e também à notável descoberta científica da unidade que pervade o cosmo: “Em todos os lugares, portanto, vemos um esforço pela busca de um ponto de vista universal — um agrupamento e apreensão das coisas tomadas juntas na sua unidade”.^[26]

Orr sente, porém, uma tensão entre essas reflexões filosóficas e a visão tradicional do cristianismo. O que a fé teria a ver com essas questões especulativas e teorizações elaboradas? Ele percebe que a fé não é nem um sistema

científico, nem tampouco uma filosofia *per se* (embora esteja em harmonia com a verdade contida em ambos). É uma religião histórica enraizada na revelação divina e preocupada com a salvação. Apesar dessa ênfase, o ponto de contato do cristianismo com as questões acima, no entender de Orr, é que o cristianismo *tem uma cosmovisão particular própria* assim como as demais filosofias e religiões. Sua própria interpretação da realidade, contudo, está enraizada num Deus pessoal, santo, autorrevelacional e numa doutrina de redenção. Como uma *Weltanschauung*, o cristianismo explica teisticamente os elementos e propósitos da vida e unifica todas as coisas num todo ordenado. “Como deve ser o caso de qualquer religião, ele tem sua própria interpretação dos fatos da existência; sua própria maneira de ver e justificar a ordem moral e natural existentes; sua própria ideia de mundo objetivo e do ‘longínquo evento divino’ para o qual, por lento e doloroso esforço, ‘a criação como um todo se move’. Ao ligar, portanto, o mundo natural e o moral na sua mais elevada unidade mediante uma referência ao princípio último deles — Deus —, ele requer uma ‘Weltanschauung’.”^[27]

Um pouco adiante, Orr desenvolve o propósito geral de *The Christian View*, e ao fazê-lo explica quão importante para a religião bíblica é uma cosmovisão unificada.

Há uma visão cristã definida das coisas que tem um caráter, uma coerência e uma unidade próprios e que está em nítido contraste com as teorias e especulações oponentes, e... essa cosmo-visão tem o selo da razão e da realidade, podendo se justificar amplamente no tribunal da

história e da experiência. Tentarei mostrar que a visão cristã das coisas forma um todo lógico que não pode ser violado, aceito ou rejeitado de forma fragmentada, mas permanece ou cai na sua totalidade; e que, com teorias que residam em bases completamente distintas, ela só poderia sofrer tentativas de fusão ou contemporização.^[28]

Orr expõe várias vantagens em abordar o cristianismo como uma *Weltanschauung*. Em primeiro lugar, essa estratégia traz um claro alívio na diferenciação entre o cristianismo e as teorias modernas de Universo unidas por um profundo antisobrenaturalismo.^[29] Em segundo lugar, o pensamento de cosmovisão redefine o debate sobre os milagres. A discussão passa a ser não mais sobre este ou aquele evento milagroso ou ocorrência sobrenatural em particular, mas sobre a própria essência do cristianismo como uma religião sobrenatural e sobre se o Universo deve ser concebido naturalística ou teísticamente. Em outras palavras, o debate sobre os milagres se revela, em última instância, como sendo um debate sobre cosmovisões subjacentes. Em terceiro lugar, o pensamento de cosmovisão modifica a abordagem do cristianismo com pontos de vista que lhe são divergentes. Não há por que rejeitar *a priori* ou se surpreender com verdades encontradas em outras filosofias e religiões; elas estão lá pela providência divina. E o cristianismo tampouco precisa ser modificado para acomodá-las. Ao contrário, ele valoriza as percepções genuínas contidas nas outras visões, ainda que separadas da sua fonte original. A *Weltanschauung* cristã é

o sistema superior que sintetiza e reunifica todas as verdades num todo vivo com o Cristo supremo. Em quarto e último lugar, uma perspectiva de cosmovisão interconecta o Antigo e o Novo Testamentos. O cristianismo não é algo inteiramente novo, mas depende da perspectiva única, rica e concreta do Antigo Testamento, levando este à sua consumação.^[30] A religião bíblica que resulta disso se diferencia de todas as demais religiões pelo seu monoteísmo, sua clareza, unidade, caráter moral e teleologia, estabelecendo uma completa visão de vida que não pode ser explicada exceto com base na revelação divina.^[31] São essas, para Orr, as diferentes vantagens que resultam de apreender o cristianismo como uma cosmovisão total.

O projeto de Orr, no entanto, teve potenciais detratores, e eles expressaram duas objeções básicas. Orr conclui suas reflexões respondendo a ambas. Em primeiro lugar estão aqueles — Friedrich Schleiermacher e seus seguidores, em particular — que advogam uma teologia de sentimento e identificam a religião com as condições e afeições do coração. Por consequência, descartam completamente o elemento cognitivo da espiritualidade e negam existir algo como uma *Weltanschauung* cristã intelectual. Para esta objeção, Orr oferece uma resposta detalhada. Em suma, ele afirma que tal posição está baseada em vários pressupostos falsos e entende mal a própria natureza da religião.^[32] Orr ressalta o componente ideativo necessário para a vida religiosa, especialmente no cristianismo, que tem se destacado por sua ênfase doutrinária. Assim, segundo ele, “uma vida religiosa estável e forte não pode ser construída em nenhum outro terreno

exceto o da convicção inteligente. O cristianismo, portanto, remete à inteligência tanto quanto ao coração”.^[33] Uma teologia de sentimento, portanto, será malsucedida na sua tentativa de destruir o projeto de formação de uma cosmovisão cristã coerente.

Em segundo lugar, Orr confronta uma tradição na teologia continental, em particular a escola de Albrecht Ritschl, que não nega a existência de uma cosmovisão baseada na Bíblia, mas que faz uma forte distinção entre concepções de mundo religiosas e teóricas. Essa posição, que tem raízes kantianas, faz uma distinção entre a esfera de conhecimento espiritual e a científica e separa fatos positivos de valores pessoais. A partir dessa dicotomia, qualquer cosmovisão alegadamente cristã é automaticamente consignada às categorias da subjetividade e praticidade e desqualificada em matéria de credibilidade epistemológica. Orr admite que conhecimento religioso e conhecimento teórico não são rigorosamente a mesma coisa — diferenças de objetivo, de natureza e de objeto sendo as mais importantes. Mesmo assim, ele assume esse dualismo epistêmico e defende uma visão holística da verdade e a operação unificada da mente humana. Em boa forma agostiniana, ele reúne fé e razão afirmando que “a fé não pode deixar de buscar o avanço do conhecimento — isto é, a compreensão reflexiva e científica do seu próprio conteúdo”.^[34] Assim, ele restaura a credibilidade cognitiva para o processo de construção da cosmovisão cristã. Como ele diz, “concluo, portanto, que é legítimo falar de uma ‘*Weltanschauung*’ cristã, e que não estamos impedidos de investigar suas relações com o conhecimento teórico”.^[35]

A contribuição teológica de Orr foi declarada por alguns críticos desfavoráveis, especialmente seus pares acadêmicos, como mínima.^[36] Isso em si é um julgamento questionável. Contudo, pelo menos num aspecto — o de relacionar *Weltanschauung* e cristianismo —, sua contribuição tem valor duradouro. Ainda que por mais nenhuma outra razão, Orr merece crédito por ser um dos primeiros teólogos de fala inglesa a empreender esse tipo de projeto. Como J. I. Packer afirmou, *The Christian View* foi “de fato a primeira tentativa na Grã-Bretanha de articular uma cosmovisão cristã em grande escala contra as variantes modernistas”.^[37] Que a fé cristã poderia ser concebida como um sistema cristocêntrico e autoautenticável de verdade bíblica caracterizado por integridade interior, coerência racional, verossimilhança empírica e poder existencial é uma das contribuições mais distintivas de Orr. Em sintonia com o temperamento da época, Orr sabia que essa *Weltanschauung* cristã estava envolvida com o naturalismo moderno numa batalha intelectual e espiritual cósmica pela alma da igreja e pelo mundo Ocidental. Somente ao apresentar o cristianismo como um sistema abrangente de crença que abraça todos os aspectos da realidade é que algum progresso poderia ser feito nessa guerra cultural determinante de todas as coisas. No estilo de um populista, ele encorajou o povo de Deus a reconhecer a grandiosidade da sua visão de mundo, a viver fielmente de acordo com as exigências da sua aliança e a proclamá-la em toda a sua plenitude para o bem da humanidade e para a glória de Deus. Orr era um teólogo “cosmovisionado”, e, em continuidade com a ortodoxia histórica, deixou como legado à comunidade evangélica a herança do cristianismo como uma *Weltanschauung* sistemática e abrangente.

Gordon H. Clark e Carl F. H. Henry

Tanto Gordon H. Clark como Carl F. H. Henry parecem ser herdeiros imediatos do legado de cosmovisão de Orr. Como filósofo profissional escrevendo de um ponto de vista evangélico protestante, Gordon Clark (1902-86) foi, no seu auge, reconhecido como “talvez o decano daqueles filósofos norte-americanos do século XX que buscavam desenvolver uma *Weltanschauung* cristã consistente com as Escrituras cristãs”.^[38] De fato, o título de um de seus livros mais conhecidos — *The Christian View of Men and Things* [A visão cristã dos homens e das coisas] — sugere uma continuidade da obra de Orr.^[39] Na introdução, Clark reconhece a popularidade do próprio livro do teólogo escocês no passado. Porém, mais importante que um título ou reconhecimento é o fato de que, assim como Orr antes dele, Clark reconheceu que o naturalismo havia engolfado a mente moderna como uma explicação total da realidade. Se o cristianismo deveria enfrentar esse desafio com sucesso, ele deveria ser igualmente explicado e defendido em termos abrangentes. Uma abordagem fragmentada simplesmente não funcionaria. Clark explica sua estratégia numa linguagem que ecoa exatamente a abordagem de Orr.

Portanto, o cristianismo tem ou, poderíamos dizer, o cristianismo é uma visão que abrange todas as coisas: ele presume que o mundo, material e espiritual, deve ser um sistema organizado. Como consequência, se for preciso

defender o cristianismo contra as objeções de outras filosofias, o único método adequado será amplo. Embora seja de grande importância defender os pontos particulares de interesse especial, essas defesas específicas serão insuficientes. Em adição a esses detalhes, também é necessária a figura do todo em que eles se encaixem.^[40]

Em seu livro, Clark avança para apresentar esse quadro geral, analisando o estado atual das discussões na história, política, ética, ciência, religião e epistemologia e oferecendo uma perspectiva cristã em cada uma dessas áreas. Ele estava convencido de que o sistema filosófico mais abrangente, coerente e significativo deveria ser escolhido por adesão. Nas palavras dele, “quem nos pode negar, uma vez que devemos escolher, o direito de preferir o primeiro princípio mais promissor?”.^[41] Para Clark, o cristianismo era a escolha clara, lógica.

A tradição de cosmovisão de Orr também influenciou Carl F. H. Henry (1913-2003).^[42] Nos seus dias de estudante, lendo a obra de Orr, ele se apaixonou em compreender e defender a fé como uma “visão de mundo e de vida” total.^[43] Em sua autobiografia, Henry lembra que “foi a grande obra de James Orr, *The Christian View of God and the World*, usada como texto sênior em teísmo [na Wheaton College], que fez o máximo para me dar uma visão abrangente e convincente da realidade e da vida num contexto cristão”.^[44] Por meio de Henry, a ideia de cosmovisão em geral e da cosmovisão cristã em particular foi amplamente promovida entre teólogos profissionais e o público evangélico. “Sua

ênfase estava sempre no grande quadro”, diz Kenneth Kantzer. Acima de tudo, ele buscava pensar com clareza e de forma eficaz, consistente e abrangente sobre a visão de mundo e de vida total cristã.”^[45] Assim, não surpreendentemente, Henry estruturou a discussão em sua principal obra, “Deus, revelação e autoridade”, em termos de cosmovisões, tendo escrito diversos livros para públicos mais populares que abordam o mesmo tema.^[46] Nessas obras ele argumenta por um ressurgimento das perspectivas cristãs em todo o espectro da vida para impedir a crescente paganização da cultura contemporânea. Mesmo recentemente, em 1998, Henry defendeu o conceito de cosmovisão cristã contra inúmeros críticos.^[47] Frequentemente reconhecido como “decano” dos teólogos evangélicos norte-americanos contemporâneos, Henry exerceu considerável influência na promoção do cristianismo como uma visão de mundo e de vida completa.

Assim, os mananciais da concepção do cristianismo como uma *Weltanschauung* abrangente e sistemática tiveram origem na Escócia, na vida e no pensamento do grande teólogo presbiteriano James Orr. A partir dessa fonte, as águas do pensamento de cosmovisão foram continuamente bombeadas para dentro do *mainstream* evangélico na América do Norte pelos escritos do filósofo Gordon Clark e do teólogo Carl Henry. Enquanto isso, nos dias de Orr, uma agenda parecida estava sendo desenvolvida no continente da Europa, desta vez por uma figura eclesiástica e política holandesa em crescente proeminência, a segunda das duas principais portas de entrada intelectuais pelas quais a ideia de cosmovisão cristã alcançou a igreja evangélica contemporânea.

Abraham Kuyper

Descrito por seus adversários como “um oponente de dez cabeças e uma centena de mãos” e por seus amigos como “uma dádiva de Deus à nossa era”,^[48] Abraham Kuyper (1837-1920) foi verdadeiramente um homem da Renascença, um verdadeiro gênio tanto em assuntos intelectuais como práticos. Notório jornalista, político, educador e teólogo de vigor mosaico, ele é especialmente lembrado como o fundador da Universidade Livre de Amsterdam, em 1880, e como o primeiro-ministro da Holanda de 1901 a 1905. A fonte das notáveis contribuições desse homem é encontrada numa poderosa visão espiritual derivada da teologia dos reformadores protestantes (principalmente Calvino) que se centrava na soberania do Deus bíblico sobre todos os aspectos da realidade, da vida, do pensamento e da cultura. De fato, como ele bradou no clímax do seu discurso de posse na inauguração da Universidade Livre, “não há uma só polegada quadrada no domínio total da nossa existência humana sobre a qual Cristo, que é soberano sobre *todas as coisas*, não grite ‘Meu!’”.^[49] A partir desse axioma teológico Kuyper obteve inspiração para a meta exaustiva de sua vida, a saber, a renovação da igreja e da nação holandesas, expressa nestas palavras frequentemente citadas:

Um desejo tem sido a paixão dominante na minha vida. Um motivo elevado tem agido como estímulo sobre a minha alma e mente. E antes

que busque declinar dessa necessidade sagrada colocada perante mim, que o sopro da vida me deixe. Consiste no seguinte: que, não obstante toda a oposição mundana, as santas ordenanças de Deus sejam novamente firmadas nos lares, nas escolas e no Estado para benefício do povo; para, por assim dizer, gravar na consciência da nação as ordenanças do Senhor, das quais testemunham a Bíblia e a criação, até que a nação volte a render homenagem a Deus.^[50]

De fato, essa é a marca característica da tradição “kuyperiana” como veio a ser conhecida, e o conceito de cosmovisão se tornou uma ferramenta nas mãos de Kuyper pela qual ele expressou essa visão abrangente da fé. Com o passar do tempo, Kuyper percebeu que tanto a obediência como a desobediência a Deus estavam intimamente relacionadas, se é que não identificadas, com uma persuasão ou padrão específico de vida, isto é, com uma cosmovisão. Se as cosmovisões não cristãs caracterizadas pela idolatria e insubordinação religiosa são desenvolvidas sobre todo o espectro da vida (como de fato o são), então o cristianismo também deve ser articulado nos termos de uma visão abrangente da realidade gerando a adoração a Deus e submissão à sua vontade em todas as coisas.^[51] Com efeito, quando esteve no auge da carreira, Kuyper teve apenas esta oportunidade — de demonstrar que seu amado calvinismo era mais que apenas uma política de igreja ou religião doutrinária; era uma *Weltanschauung* “todo abrangente” — quando foi convidado a proferir as prestigiosas palestras *Stone Lectures* na Universidade de Princeton em 1898.

Esses discursos e o livro deles resultante, *Lectures on Calvinism*, se tornaram uma segunda fonte influente, entre os evangélicos protestantes, na concepção do cristianismo como uma cosmovisão.^[52]

O consenso nos estudos kuyperianos mais recentes é que, embora o polímata holandês estivesse bem consciente da ideia de cosmovisão no início de sua carreira e até mesmo usasse a palavra ocasionalmente, ele não havia cuidadosamente definido ou calvinisticamente trabalhado a palavra até chegar o convite para as estimadas palestras em Princeton. Se a proposta de Peter Heslam está correta, a leitura de Kuyper da obra recentemente publicada de James Orr, *The Christian View of God and the World*, pode ter sido o momento decisivo, ressaltando o valor da *Weltanschauung* aos olhos de Kuyper e levando-o a moldar suas palestras inteiras sobre calvinismo como um sistema de crença completo.^[53] De fato, as similaridades entre os dois pensadores sobre as cosmovisões são notáveis, e Kuyper parece ter recorrido bastante ao pensamento de Orr no tocante a esse assunto.^[54] A seguinte análise da primeira das *Stone Lectures* de Kuyper, “Calvinismo como sistema de vida”, delineará o pensamento básico de Kuyper sobre o assunto, marcando o ponto inicial em que o conceito de *Weltanschauung* se torna um elemento permanente em seu pensamento e em suas obras.^[55]

Kuyper começa salientando a herança cultural e religiosa comum que é partilhada pela Europa e pela América do Norte. No entanto, como ele aponta, “a tempestade do modernismo surgiu com violenta intensidade” contra a tradição cristã reverenciada em ambos os continentes, especialmente sob a forma das influências

malévolas da Revolução Francesa, evolução darwinista e panteísmo alemão. Assim como Orr antes dele, Kuyper vê a presente situação cultural na Europa e na América do Norte marcada por uma luta de vida ou morte entre duas cosmovisões antitéticas ou, como ele as chama, “sistemas de vida”. “Dois *sistemas de vida* estão em luta um contra o outro num combate mortal. O modernismo está limitado a construir seu próprio mundo a partir dos dados do homem natural, e construir o próprio homem a partir dos dados da natureza; enquanto que, por outro lado, todos aqueles que reverentemente dobram o joelho perante Cristo e o adoram como o Filho do Deus vivo, como o próprio Deus, estão inclinados a salvar a ‘herança cristã’. Essa é a luta na Europa, essa é a luta na América do Norte.”^[56]

Kuyper não vê com bons olhos o papel desempenhado pela apologética tradicional nessa batalha singular e das mais importantes pela alma no mundo ocidental. Ele observa que tal abordagem para defender a fé não avança a causa cristã “um só palmo”; e mais tarde se refere a ela em seu livro como “inútil”, podendo ser comparada a um homem que tenta ajustar a esquadria torta de uma janela apesar de todo o edifício estar cambaleante nos alicerces.^[57] Os apologistas, em outras palavras, devem se ocupar de questões mais fundamentais e extensivas, e isso é precisamente o que Kuyper busca fazer. Por isso, assim como Orr propôs em suas próprias palestras, Kuyper argumenta que a abordagem apologética fragmentada deve ser substituída por uma estratégia que contraponha um modernismo “todo abrangente” a uma *Weltanschauung* cristã abrangente. “Se a batalha deve ser realizada com honra e com esperança de vitória, então, *princípio* deve ser

disposto contra *princípio*; a seguir, deve-se sentir que no modernismo a vasta energia de um *sistema de vida* abrangente nos assalta; e depois também se deve entender que devemos assumir nossa posição em favor de um sistema de vida de poder igualmente abrangente e de longo alcance. E esse sistema de vida poderoso não deve ser inventado nem formulado por nós mesmos, mas tomado e aplicado tal como se apresenta na história”.^[58]

Em sua palestra de encerramento, “Calvinismo e o futuro”, Kuyper reitera esse ponto com ainda mais clareza e poder.

Tão certo como cada planta tem uma raiz, um princípio subjaz cada manifestação da vida. Esses princípios são interconectados e têm sua raiz comum num princípio fundamental; e, a partir deste último, se desenvolve lógica e sistematicamente todo o complexo de ideias e concepções governantes que perfazem nossa visão de mundo e de vida. Com tal visão de mundo e de vida coerente, firmemente ancorada em seu princípio e autoconsistente em sua esplêndida estrutura, o modernismo agora confronta o cristianismo; e contra esse perigo mortal, vós, cristãos, não podeis defender com sucesso seu santuário a não ser colocando em oposição a tudo isso *sua própria visão de mundo e de vida, fundada com igual firmeza em seu próprio princípio, idealizada com a mesma clareza e reluzência e em consistência igualmente lógica*.^[59]

Para Kuyper, é evidente, a única expressão de cristianismo adequada para entrar em guerra contra os poderes da modernidade não deveria ser encontrada em versões vagas de protestantismo. Em vez disso, “essa manifestação do princípio cristão nos é dada no calvinismo”, que, segundo ele, tinha desenvolvido a teologia da Reforma de forma mais consistente e frutífera do que qualquer outra tradição.^[60] Por conseguinte, não havia dúvida na mente de Kuyper de que o assunto que ele iria desenvolver e apresentar perante sua audiência norte-americana nas *Stone Lectures* seria o calvinismo. Ele foi rápido em esclarecer, no entanto, que estava tratando deste não num sentido sectário, confessional ou denominacional, mas como um termo científico, desenvolvendo suas conotações não só para a igreja, mas por todo o espectro do pensamento e da vida. Assim, ele apresenta o calvinismo como um sistema de vida total (palestra 1); extrai suas implicações nas áreas da religião, política, ciência e arte (palestras 2 a 5); e sugere o tipo de papel que o sistema deveria desempenhar no futuro do mundo (palestra 6). Assim concebido e articulado, o cristianismo calvinista poderia tomar seu lugar ao lado dos outros grandes sistemas do pensamento humano, incluindo o paganismo, islamismo, romanismo e modernismo, e ser eficaz na guerra espiritual e intelectual que é travada pelo predomínio cultural.^[61]

Evidentemente, Kuyper estava ansioso para justificar sua afirmação de que o calvinismo é muito mais do que apenas uma visão eclesiástica ou tradição religiosa; é uma cosmovisão inteira. Para realizar isso, oferece algumas reflexões teóricas sobre a natureza das cosmovisões. Ele

demonstra que assim como outros sistemas de crença críveis, o calvinismo é capaz de satisfazer as condições que toda *Weltanschauung* deve atender ao fornecer *insights* sobre as três relações primárias que compõem a existência humana: Deus, o homem e o mundo. Kuyper desenvolve a visão calvinista em cada uma dessas áreas, contrasta a posição calvinista com a de seus concorrentes filosóficos e religiosos e articula suas próprias conclusões neste breve resumo:

Para nossa relação *com Deus*: uma comunhão imediata do homem com o Eterno, independentemente do sacerdote ou da igreja. Para a relação do homem *com o homem*: o reconhecimento, em cada pessoa, do seu valor humano em virtude de sua criação segundo a semelhança divina e, portanto, da igualdade de todos os homens ante Deus e seu magistrado. E para nossa relação *com o mundo*: o reconhecimento de que em todo o mundo a maldição é contida pela graça, que a vida do mundo deve ser honrada em sua independência, e que devemos, em cada domínio, descobrir os tesouros e desenvolver as potências escondidas por Deus na natureza e na vida humana.^[62]

Como as cosmovisões devem articular posições coerentes em cada um desses relacionamentos, este também deve ser o caso do calvinismo. Desde que o calvinismo faz isso, e com sucesso, Kuyper está convencido de que ele pode se garantir em meio às perspectivas

alternativas. Assim, a exemplo de Orr antes dele, Kuyper afirma que o cristianismo é capaz de “arrogar para si a glória de possuir um princípio bem definido e um sistema de vida abrangente”.^[63]

A competição entre os sistemas de vida da modernidade e do cristianismo se expressa em todos os domínios sociais e culturais a que Kuyper se refere em suas palestras. Contudo a rivalidade é particularmente pungente na ciência, isto é, na teorização em geral, ou no que os alemães chamam de *Wissenschaft*, especialmente no debate sobre a origem da vida. Ele argumenta que esse aspecto da guerra cultural não é entre a religião e a ciência *per se*, mas entre dois sistemas de vida concorrentes subjazendo as duas abordagens distintas para a investigação científica. Há a cosmovisão representada pelos *normalistas*, os quais afirmam que o cosmo está em seu estado usual, com seus vários potenciais sendo atualizados pelo mecanismo da evolução (naturalismo). Por outro lado, há a cosmovisão representada pelos *anormalistas*, que insistem que o cosmo está em um estado aberrante por causa de um distúrbio fundamental ocorrido no passado que só pode ser remediado por um poder regenerador que venha a restaurá-lo aos seus objetivos originais (teísmo). Assim, tecnicamente, o debate das origens não é de fato um debate entre religião e ciência, mas entre dois sistemas de vida subjacentes à ciência praticada pelos respectivos grupos, cada qual tendo seu próprio conjunto único de motivações e suposições.^[64] Como Kuyper coloca, “a diferença entre a ciência dos normalistas e a dos anormalistas não é encontrada em qualquer resultado divergente de

investigação, mas sim na diferença inegável que distingue a *autoconsciência* de um da do outro”.^[65]

Em outro lugar Kuyper argumenta que como há basicamente dois tipos de pessoa, há dois tipos de ciência. A diferença entre as pessoas é estabelecida por sua relação com a *palingenesis*, isto é, a regeneração espiritual. Pessoas regeneradas com uma cosmovisão cristã produzem uma interpretação mais ou menos teísta da ciência, e pessoas não regeneradas com uma cosmovisão não cristã produzem uma ciência idólatra. Embora Kuyper esmiúce com cuidado sua posição para evitar conclusões absurdas, ele deixa claro, porém, que a experiência de *palingenesis*, que altera radicalmente o conteúdo da consciência humana e remodela a cosmovisão, faz uma diferença decisiva na forma como o cosmo é interpretado e a ciência realizada. Kuyper resume seu ponto de vista, famosamente conhecido como a “antítese”, nas seguintes palavras de seu livro sobre teologia reformada:

Não somos demasiadamente enfáticos, portanto, quando falamos de dois tipos de pessoas. Ambas são humanas, mas uma é interiormente diferente da outra [devido à *palingenesis*], e por consequência sente um teor diferente vindo de sua consciência; assim, elas encaram o cosmo por diferentes pontos de vista e são impelidas por diferentes impulsos. E o fato de que há dois tipos de *pessoa* ocasiona necessariamente haver dois tipos de *vida* humana e *consciência* de vida, e dois tipos de *ciência*; razão pela qual a ideia da *unidade da ciência*, tomada em seu sentido

absoluto, implica a negação do fato da *palingenesis*, o que leva, portanto, em princípio à rejeição da religião cristã.^[66]

A túnica sem costura da ciência, de acordo com Kuyper, é dilacerada pela experiência da regeneração espiritual, que torna impossível uma abordagem homogênea ao empreendimento. A razão científica não é a mesma para todas as pessoas. Ela depende de o cientista ter sido, ou não, religiosamente renovado. Não existe uma racionalidade científica, neutra, que leve a determinadas conclusões objetivas e compartilhadas. Antes, as teorias científicas são uma função dos panos de fundo religiosos e das orientações filosóficas dos cientistas ou teóricos.^[67] Por essas razões, cosmovisões díspares como a cristã e suas oponentes são no âmago da ciência concebidas em sentido amplo. Mais que qualquer outra coisa, as cosmovisões estabelecem suas suposições mais fundamentais e justificam os frequentes conflitos entre seus praticantes filosófica e religiosamente distintos.

Em suma, Abraham Kuyper transmitiu à igreja evangélica o legado da cosmovisão cristã calvinista. Ela é uma rica descrição da fé, mirando os pontos centrais da criação, queda e redenção, e caracterizada por vários temas importantes. Primeiro está a ideia de que a “graça [redentora de Deus] restaura a natureza”; isto é, a salvação alcançada por Jesus Cristo é cósmica em escopo e implica a renovação de todas as coisas da criação ao seu propósito divino original. Em segundo lugar está a afirmação de que Deus é soberano e que ordenou o Universo e todos os aspectos da vida nele por sua lei e palavra (“soberania das

esferas”), conferindo a cada coisa sua identidade particular, preservando a maravilhosa diversidade da criação e impedindo a usurpação de uma esfera da existência por outra. Em terceiro, está a afirmação incondicional do “mandato cultural” nos capítulos iniciais de Gênesis, demonstrando que Deus quer o desenvolvimento progressivo da criação na história como uma ocupação humana fundamental para a glória de Deus e para benefício da humanidade. Finalmente, há o conceito da “antítese” espiritual; a saber, que a raça humana está dividida distintamente entre os crentes que reconhecem a redenção e o senhorio de Jesus Cristo e os incrédulos que não o fazem, com as concomitantes implicações das duas orientações de vida em todo o espectro da existência humana. Assim, no coração da visão kuyperiana reside uma interpretação holística e espiritualmente sensível do cristianismo que inclui a transformação e o desenvolvimento de todos os aspectos da cultura e do pensamento humano.

[68]

Dois aspectos adicionais da preeminente tradição de cosmovisão neocalvinista holandesa mencionada anteriormente precisam ser reforçados por meio de um resumo. Primeiro, a abordagem kuyperiana do cristianismo como cosmovisão completa fornecia a Kuyper uma alternativa para as estratégias tradicionais de apologética. Conforme mencionado antes, na avaliação de Kuyper as abordagens racionalista e evidencialista de defender os aspectos individuais da fé sob o pressuposto da capacidade da mente de decidir objetivamente sobre questões de verdade era ingênua. Elas deveriam ser substituídas por um método que reconhecesse a influência de pressuposições subjacentes na percepção da mente acerca do que

constituía razão e evidência em primeiro lugar. A batalha da apologética deveria ser conduzida no nível mais básico das cosmovisões subjacentes. Por consequência, Kuyper enfatizava a importância de apresentar a fé como um sistema de vida completo, ou princípio interpretativo fundamental, porque o que estava em jogo, antes de mais nada, era a própria concepção e significado de Universo. A depreciação da velha escola de apologética por Kuyper e a defesa dele de uma abordagem de cosmovisão alimentaram a controvérsia que persiste até hoje entre evidencialistas e pressuposicionalistas.^[69]

Em segundo lugar, para ampliar a contribuição anterior noutro sentido, a ideia de cosmovisão forneceu a Kuyper um mecanismo de crítica aos empreendimentos científicos e acadêmicos em sentido amplo. Kuyper mostrou que a razão humana não é neutra na sua operação, mas funciona sob a influência de um conjunto de suposições antecedentes que condicionam todo pensamento e toda ação. Essa percepção levou a uma poderosa crítica do ideal moderno de neutralidade e objetividade científica. Dado o reconhecimento de que toda teorização surge de compromissos de fé *a priori*, ela também encorajou os pensadores cristãos a empreenderem com confiança seus projetos acadêmicos baseados em crenças teístas. É difícil exagerar o profundo impacto que esse *insight* teve em dias recentes levando a um renascimento da erudição cristã nas disciplinas.^[70] Consequentemente, George Marsden pode falar em termos cautelosos do “triunfo — ou quase isso — do que se poderia chamar vagamente de pressuposicionalismo kuyperiano na comunidade [acadêmica] evangélica”.^[71] Assim, uma apologética de

cosmovisão e uma crítica pressuposicional de teorização constituem dois aspectos adicionais do legado kuyperiano de *Weltanschauung*.

Essa concepção de cristianismo calvinista incorporada sob a rubrica de cosmovisão foi apropriada pelos seguidores de Kuyper — kuyperianos ou neocalvinistas holandeses — e passada adiante às gerações posteriores. Por fim migrou com eles, ao cruzarem o Atlântico, e se tornou um tema significativo entre eles como uma comunidade de imigrantes na América do Norte. Tanto a Calvin College em Grand Rapids, Michigan, como o Institute for Christian Studies em Toronto, Ontário, Canadá — onde ideais kuyperianos e o pensamento de cosmovisão floresceram — nasceram dessa tradição. A partir dessa comunidade de fé essa concepção se espalhou pela corrente principal do evangelicalismo norte-americano, onde teve um impacto substancial. Sua influência mais imediata, no entanto, foi registrada através da segunda geração de kuyperianos tanto na teologia como, de maneira incrivelmente frutífera, na filosofia cristã inspirada por essa tradição.^[72] As contribuições de Kuyper foram reunidas por colegas e por aqueles que seguiram na esteira dele, especialmente o teólogo Herman Bavinck (1854-1921)^[73] e os filósofos cristãos de segunda geração D. H. T. Vollenhoven (1892-1978)^[74] e, mais notavelmente, o cunhado de Vollenhoven, Herman Dooyeweerd (1894-1977). Entre seus discípulos norte-americanos, Cornelius Van Til (1895-1987) foi um expoente do pressuposicionalismo kuyperiano por excelência.^[75] Precisamos, no entanto, elaborar um pouco sobre Dooyeweerd, que mais do que qualquer outro dos descendentes intelectuais de Kuyper,

desenvolveu e transmitiu sua visão com um poder e *insight* únicos.

Herman Dooyeweerd

Professor de jurisprudência na Universidade Livre de 1926 a 1965, Herman Dooyeweerd provavelmente deve ser considerado o mais criativo e influente filósofo entre os neocalvinistas no século XX. Originalmente mantendo que a reforma da cultura e da erudição deveria se dar com base na cosmovisão calvinista, ele continuou e ampliou a tradição kuyperiana de forma exaustiva como autor de mais de 200 livros e artigos nas áreas do direito, da teoria política e da filosofia. Sua *magnum opus*, traduzida para o inglês, é o volumoso *A New Critique of Theoretical Thought* [Uma nova crítica do pensamento teórico] (1953-58).^[76]

Duas fases do seu pensamento sobre cosmovisão são discerníveis. No início ele segue a linha kuyperiana ao postular a vida e o pensamento como os produtos de uma *Weltanschauung* subjacente. Mais tarde, porém, ele começou a questionar se todos os artefatos humanos eram ou não expressões de uma visão de mundo mais profunda. Em vez disso, chegou à crença de que fatores espirituais e religiosos desempenham um papel mais importante na determinação do molde das coisas do que construtos abstratos e intelectuais como as cosmovisões. No devido tempo, Dooyeweerd rejeitou o totalitarismo romântico associado ao modelo kuyperiano, e ao fazê-lo apresentou sua *nova* crítica do pensamento teórico, que assume o modelo a seguir.^[77]

A primeira tarefa da filosofia cristã, de acordo com Dooyeweerd, é expor a condição *religiosa* que é determinante de toda atividade teórica e todo empreendimento cultural. Para Dooyeweerd, todo empreendimento humano decorre não de uma cosmovisão, mas dos compromissos espirituais do coração, como explica Jacob Klapwijk:

Dooyeweerd não conclui que toda filosofia e toda teoria são necessariamente pré-condicionadas pela herança histórica e cultural de alguma cosmovisão. Em vez disso conclui que a única (e necessária) pré-condição da filosofia e da teoria são as condições e compromissos últimos do coração humano, que caiu em pecado, o qual ou ainda está nessa condição, ou foi renascido e restaurado pelo Espírito de Deus. Assim, não existe nenhum pluralismo histórico de cosmovisões na base da filosofia e da teoria, mas apenas dois motivos-base^[78] “religiosos” em oposição antitética. Essa antítese “religiosa”, por exemplo, de homem convertido a Deus *versus* homem desviado de Deus, é decisiva para toda a vida e todo o pensamento.^[79]

De acordo com o projeto iluminista, a razão goza de um *status* livre e independente e pode empreender seus projetos científicos sem a mancha ou mácula de qualquer fator condicionante — social, cultural, econômico, religioso — que possa colocar em perigo a objetividade das suas descobertas. O pensamento teórico, por esse motivo, é

completamente autônomo e não afetado. Entretanto, o argumento de Dooyeweerd é que esse dogma da *autonomia do pensamento teórico* é uma farsa; não por causa da interferência das cosmovisões, mas por causa do conteúdo da crença e da inclinação do coração. Quando Dooyeweerd fez a descoberta bíblica da importância central do coração como a raiz religiosa da existência humana, uma grande transição tomou lugar em seu pensamento e a regra da razão foi destronada. Ele explica assim: “O grande divisor de águas em meu pensamento foi a descoberta da raiz religiosa do pensamento em si, no sentido de que uma nova luz foi lançada sobre o fracasso de todas as tentativas, incluindo a minha, de fazer uma síntese interior entre a fé cristã e uma filosofia que está enraizada na fé na autossuficiência da razão humana”.^[80]

Por causa das implicações dessa descoberta, Dooyeweerd sugere que a tese da base religiosa de toda ciência introduz uma revolução filosófica de magnitude maior que a lançada por Immanuel Kant.

Com base nesse ponto de vista cristão central, percebi a necessidade de uma revolução muito radical no pensamento filosófico. Confrontado pela raiz religiosa da criação, estava em questão nada menos que um relacionamento entre esse ponto de referência e o cosmo temporal inteiro, nos seus assim chamados aspectos “natural” e “espiritual”. Em contraste com essa concepção bíblica elementar, que importância poderia ter uma dita Revolução “Copernicana” que meramente tornava os “aspectos naturais” da

realidade temporal relativos a uma abstração teórica como o “sujeito transcendental” de Kant?

[81]

Embora Kant em sua *Crítica da razão pura* tivesse revertido a tradição da razão ocidental ao mudar a ênfase da primazia dos objetos independentes para as categorias *a priori* da mente subjetiva, Dooyeweerd mudou a ênfase das categorias *a priori*, universais, da mente humana para as afeições universais do coração humano. Teoria e prática são um produto da vontade, não do intelecto; do coração, não da cabeça. Ao fazer essa proposta Dooyeweerd apresentou sua “nova crítica do pensamento teórico” contra Kant, na premissa de que a religião é extremamente transcendental. A religião não está mais incluída nos limites da razão, mas a razão está incluída nos limites da religião, como tudo o mais da vida. No cômputo de Dooyeweerd, a religião triunfa sobre a razão ao fornecer a unidade transcendental da percepção. As tensões e conflitos em e entre as teorias não se devem à diversidade de julgamentos científicos ou cosmovisões, mas a convicções religiosas alternativas. Uma teoria é por si só incapaz de julgar conflitos fundamentais na ciência e na filosofia. Somente por uma nova crítica religiosa do pensamento teórico é que as disputas intelectuais serão pelo menos elucidadas, se não resolvidas. [82]

A condição do coração é o que Dooyeweerd chama de “motivo-base religioso” (*grondmotief*), que determina a substância das teorias e a constituição das cosmovisões. De acordo com o professor holandês, existem dois motivos-base religiosos fundamentais, “dois norteadores centrais operativos no cerne da existência humana”. Um é nascido

do espírito de santidade e o outro, do espírito de apostasia. O motivo-base do Espírito Santo é derivado da Palavra-revelação divina e a chave para a compreensão da Bíblia: “o motivo da criação, queda e redenção por Jesus Cristo na comunhão do Espírito Santo”. O motivo-base da apostasia leva para longe do Deus verdadeiro e culmina em idolatria: “Como *dynamis* (poder) religioso, ele leva o coração humano em uma direção apóstata, e é a fonte de toda divinização da criatura. É a fonte de toda absolutização do relativo visto na atitude teórica do pensamento. Em virtude do seu caráter idólatra, seu motivo-base religioso pode receber conteúdos muito diversos”.^[83]

Assim, nessa base, Dooyeweerd conclui que as cosmovisões não são o que há de mais profundamente enraizado no solo do coração. Mas é o caso da fé ou religião. A religião do coração é a causa; as filosofias e as cosmovisões são o efeito cognitivo. As cosmovisões e as filosofias estão lado a lado como irmãs intelectuais de parentesco religioso. Dooyeweerd explica as semelhanças e diferenças entre filosofia e “visão de mundo e de vida” e traça a origem de ambas nos impulsos fundacionais que residem no núcleo afetivo da pessoa humana.

A genuína visão de mundo e de vida tem, sem dúvida, uma estreita afinidade com a filosofia, pois se dirige essencialmente à totalidade do sentido de nosso cosmo. Uma visão de mundo e de vida também implica um ponto arquimediano. Assim como a filosofia, ela tem seu motivo-base religioso. Como a filosofia, ela requer o compromisso religioso da nossa individualidade.

Ela tem sua própria atitude de pensamento. Contudo ela não é, como tal, de caráter *teórico*. Sua visão da totalidade não é *teórica*, mas sim *pré-teórica*. Ele não concebe a realidade em seus aspectos modais abstraídos de significado, mas, antes, em estruturas típicas da individualidade que não são analisados de uma forma teórica. Ela não está restrita a uma categoria especial de “pensadores filosóficos”, mas se aplica a todos, os mais simples aqui incluídos. Portanto, é totalmente errado ver na filosofia cristã apenas uma [como diria Kuyper] visão de mundo e de vida filosoficamente elaborada. Fazê-lo seria um mal-entendido fundamental acerca dos verdadeiros relacionamentos. A Palavra-revelação divina dá ao cristão uma visão de mundo e de vida tão pouco detalhada quanto uma filosofia cristã; todavia, dá a ambos simplesmente sua *orientação* a partir do ponto de partida em seu motivo básico central [o coração]. Mas essa orientação é de fato *radical* e *integral*, determinando todas as coisas. O mesmo vale para a orientação e visão que os motivos *religiosos apóstatas* dão à filosofia e à visão de mundo e de vida. [\[84\]](#)

No pensamento de Dooyeweerd, tanto as cosmovisões como as filosofias compartilham várias coisas em comum, incluindo um interesse mútuo pela totalidade, pelos fundamentos arquimedianos e por motivos-base

religiosos. Mas há também diferenças. Filosofias são sistemas teóricos, abstratos, elaborados por um grupo seletivo de pensadores profissionais, ao passo que todas as pessoas universalmente, até as mais simplórias, têm uma cosmovisão — de natureza pré-teorética, por carecer de formulação sistemática. Dooyeweerd deixa claro que, ao contrário de Kuyper, não entende a filosofia cristã como sendo a elaboração de uma cosmovisão bíblica subjacente, pois tanto a filosofia como a cosmovisão são desdobramentos de um motivo-base religioso, justapostos um ao outro como fenômenos cognitivos de tipos diversos que partilham de uma raiz comum.^[85] Para Dooyeweerd as cosmovisões não são realmente sistemas filosóficos, pois estes, como pensamento teórico, são alheios e mesmo antitéticos à vida, ao passo que uma cosmovisão não conhece essa separação no seu contato direto com a vida e sua florescência. Embora a revelação cristã não forneça uma cosmovisão pronta ou filosofia sistemática desenvolvida, ela fornece orientação para ambas de forma radical e determinante de todas as coisas. Similarmente, o espírito de apostasia que existe no âmago da pessoa descrente também faz surgir cosmovisões não cristãs. Em todo caso, como Dooyeweerd mostra aqui, o conteúdo do coração humano — a raiz única de todo pensamento e toda ação — é a linha de fundo, a própria chave da existência. Ele é o fator último que molda a compreensão da realidade por alguém, quer praticamente na cosmovisão, quer teoricamente na filosofia e na ciência. No entanto, visto que Dooyeweerd identifica tão intimamente o motivo-base do Espírito Santo com os temas da criação, queda e redenção — a essência da cosmovisão bíblica —, não podemos deixar de nos perguntar quanta distinção poderia ser feita entre seu

ponto de vista e o de Kuyper. Talvez ele tenha sido específico sobre a questão porque qualquer linha demarcatória entre motivos-base e o conteúdo das cosmovisões básicas é extremamente tênue.

Francis A. Schaeffer

Essa discussão sobre pensadores evangélicos divisores de água que contribuíram significativamente para o pensamento sobre as cosmovisões seria incompleta sem um reconhecimento do papel de Francis A. Schaeffer (1912-84). Desde meados do século XX, inúmeros crentes, inclusive eu, aprenderam o básico sobre cosmovisões a partir dos escritos de Schaeffer. Ele afirmava o que agora é consenso — que toda pessoa tem uma cosmovisão e que ninguém, seja escavador de vala, seja pensador profissional, pode viver sem uma. A filosofia é a única ocupação inevitável.^[86] Ademais, a rica interpretação de Schaeffer de um cristianismo que abraçava toda a vida era um atrativo único para muitos, e sua discussão sobre uma gama significativa de questões culturais a partir do ponto de vista cristão era profundamente revigorante após décadas de obscurantismo evangélico.

Como evangelista e apologista cristão popular, Schaeffer estava profundamente preocupado com a deriva da cultura moderna no relativismo. Em seu entendimento, o homem autônomo, partindo de si mesmo como ponto de referência e de seus próprios recursos intelectuais, tentava criar um sistema de conhecimento, significado e valores que forneceria uma interpretação coerente da vida. Isso

representava uma transformação epistemológica radical no Ocidente, longe da revelação divina para o racionalismo humanista. No devido tempo, contudo, o homem moderno percebeu que não seria capaz de criar esse sistema abrangente de pensamento e sucumbiu até a “linha do desespero”. Nessa condição a lei da não contradição foi revogada, os absolutos foram negados e o relativismo pragmático teve seu nascimento. No mundo moderno a natureza havia “comido” a graça e um completo secularismo se tornara profundamente enraizado em todos os aspectos da vida social, cultural e política. Em sua busca por significado e propósito, os habitantes do século XX tiveram de recorrer a várias experiências sem conteúdo, do “pavimento de cima” (um famoso schaefferismo), como alternativa para o tédio da vida contemporânea. Schaeffer era de fato um mestre em ilustrar vividamente esses profundos anseios humanos, tentativas não obstante fúteis de realização em áreas tão diversas como filosofia, arte, música, cultura popular e mesmo em teologia e na igreja.

Nesse contexto de vazio e desespero, o missionário e fundador suíço da L’Abri Fellowship recomendava a cosmovisão cristã como a única resposta crível para os profundos dilemas da vida secular moderna. Schaeffer era um homem de muitas paixões admiráveis, como James Sire apontou, e uma das paixões mais importantes que tinha era pelo sistema abrangente de “verdade verdadeira” apresentada nas Escrituras.^[87] Em *A morte da razão* Schaeffer diz: “Eu amo o sistema bíblico como sistema”,^[88] e em *O Deus que intervém* ele explica o porquê disso: “O sistema cristão (aquilo que é ensinado em toda a Bíblia) é uma unidade de pensamento. O cristianismo não é apenas

um monte de fragmentos e pedaços; há um começo e um fim, todo um sistema de verdade, e esse é o único sistema que pode resistir a todas as perguntas que nos são apresentadas ao enfrentarmos a realidade da existência”.^[89]

Como Ronald Nash observou, “Schaeffer... ajudou as pessoas a entender a importância de se compreender o cristianismo e seus concorrentes em termos de cosmovisões. O cristianismo não é simplesmente uma religião que diz aos seres humanos como eles podem ser perdoados. É uma visão de mundo e de vida total. Os cristãos precisam reconhecer que sua fé tem coisas importantes a dizer sobre a vida humana como um todo”.^[90] Schaeffer articulou sua compreensão da *Weltanschauung* bíblica nos três primeiros livros que publicou. A trilogia *O Deus que intervém*, *A morte da razão* e *O Deus que se revela* formava o miolo do seu sistema, e todas as suas demais obras davam expressão à sua concepção de visão cristã como se fossem raios.^[91] Através de Schaeffer toda uma geração de evangélicos foi (e continua sendo) introduzida à ideia de pensar cristãmente sobre a existência humana como um todo. Ela tem de ser grata por Schaeffer estimular um permanente interesse no cultivo de uma compreensão abrangente e sistemática da fé bíblica com todas as suas concomitantes implicações pessoais, intelectuais e culturais.

Conclusão e perguntas

Os esforços pioneiros do teólogo presbiteriano escocês James Orr, junto com os esforços hercúleos do

neocalvinista holandês Abraham Kuyper, têm estimulado um movimento dos mais notáveis dentro do evangelicalismo na concepção do cristianismo como uma cosmovisão. Sob a influência combinada deles, com a assistência de Gordon Clark, Carl Henry, Herman Dooyeweerd e Francis Schaeffer, a quantidade de reflexão teórica e preocupação prática devotada a esse tema nessa tradição religiosa tem sido bastante notável. A bem da verdade, em toda a história de “cosmovisão” nenhuma escola filosófica ou comunidade religiosa tem dado atenção mais constante ou se beneficiado mais desse conceito do que os evangélicos protestantes.^[92] A gama de tópicos aos quais a ideia de cosmovisão tem sido aplicada no contexto da fé evangélica é vasta. Com efeito, ela tem sido relacionada a uma infinidade de áreas importantes, do prático ao pedante, incluindo domínios como a vida e a mente cristã, teologia e filosofia, estudos bíblicos, missões e evangelismo, cultura contemporânea e ensino superior cristão.^[93]

Esse interesse significativo em cosmovisão pelos evangélicos, no entanto, levanta várias questões importantes — três, para ser mais específico. Primeiro, qual é a definição da palavra “cosmovisão”? O que queremos dizer precisamente (se é que é possível ser preciso nessa matéria) quando usamos a expressão “cosmovisão cristã”? Uma confusão e controvérsia considerável acompanham essa questão de definição, mas é importante ser tão claro quanto possível ao encontrar e usar esse termo.

Em segundo lugar, por que o evangelicalismo tem estado particularmente tão encantado com a ideia de cosmovisão, fazendo um uso tão prodigioso dela em suas reflexões sobre a fé? Peter Heslam aponta que a palavra

“cosmovisão” pertence ao vocabulário da modernidade,^[94] e talvez algum tipo de afinidade evangélica com o objetivismo, ou com o subjetivismo desta mentalidade cultural contribua para a ampla utilização do termo. Seria uma adaptação (ou capitulação) evangélica às tendências culturais modernas parcialmente responsável por essa sua pronta aceitação do conceito? Ou a atração está fundamentada em razões de maior peso, talvez porque “cosmovisão” toque em algo profundamente enraizado na natureza humana?

Em terceiro, dado o pano de fundo do termo com suas várias conotações possíveis, poderiam os evangélicos usá-lo sem distorção para a essência da fé? Será que seu uso transmite nuances sutis que fazem dele uma escolha infeliz para comunicar a soma e essência do cristianismo bíblico? Ou ela é uma ideia que transmite admiravelmente seu verdadeiro alcance, conteúdo e natureza sem apresentar defeitos sérios? Embora não possamos a esta altura responder essas questões, faremos bem em mantê-las em mente enquanto nossa história vai se desdobrando.^[95]

Capítulo Dois: O FASCÍNIO DA COSMOVISÃO II: CATOLICISMO ROMANO E ORTODOXIA ORIENTAL

Os protestantes evangélicos estariam equivocados se pensassem que a ideia de uma cosmovisão bíblica ou cristã é um traço unicamente seu. Na verdade, esse padrão de pensamento também existe de forma única no catolicismo romano e na ortodoxia oriental. Assim, neste capítulo vamos explorar como estas duas tradições se apropriaram da ideia de cosmovisão, ou de temas similares a ela, para comunicar suas respectivas visões de fé.

Catolicismo romano

Quando comparada com o seu extenso uso entre os evangélicos protestantes, a ideia de cosmovisão pode parecer, na superfície, de pouco interesse para os católicos romanos em geral, incluindo seu clero e sua *intelligentsia*. A palavra aparece poucas vezes na literatura católica, e de acordo com uma obra de referência mais recente, o órgão doutrinário do Vaticano não “firmou diretamente uma posição sobre o tema da cosmovisão”.^[96] Apesar dessa escassez de uso linguístico explícito e da falta de qualquer pronunciamento eclesiástico oficial, algo parecido com a ideia de cosmovisão permeia a vida e o pensamento católicos. Pelo menos num livro, um autor decidiu fazer sua introdução à fé católica em termos de cosmovisão, e pode ser inteiramente apropriado nos referirmos a João Paulo II como um papa “cosmovisionado”. Uma pesquisa dessa obra em particular e uma olhada no que muitos consideram ser o pontificado mais importante desde o Concílio de Trento, demonstrará a centralidade do que equivale a uma *Weltanschauung* católica.^[97]

Catolicismo como cosmovisão

De acordo com Lawrence Cunningham, em sua obra *The Catholic Faith: An Introduction*, ser católico não é como ser membro de um partido político, digamos um democrata, ou ter envolvimento em algum tipo de clube social, talvez o Rotary. Identificar-se como cristão católico “é, na verdade, um modo de estar no mundo e, como tal, uma certa maneira de olhar o mundo por um ponto de vista em particular. Tal modo de ser, chamado católico, deve realçar uma maneira de ver que, se não totalmente única, é no mínimo característica do catolicismo”.^[98] Visto que cada pessoa é governada por um conjunto de suposições que modelam o significado da vida, Cunningham anseia explicar as crenças fundacionais que determinam como um católico vê, ou deveria ver, o mundo. Para realizar isso ele discute quatro temas cruciais.

O mundo como uma dádiva

Como todas as grandes religiões, o cristianismo se preocupa com a questão das origens. Os capítulos iniciais do livro de Gênesis e sua descrição do relacionamento de Deus com o mundo servem como a fonte primária da perspectiva da igreja sobre essa questão básica. De acordo com Cunningham, a doutrina da criação, que pode ser resumida sucintamente em quatro pontos, é o fundamento da cosmovisão católica. Em primeiro lugar, o mundo não é autossuficiente ou autoexplicativo, mas foi criado por um Deus livre e generoso que é o ponto de referência último para toda a realidade. Em segundo lugar, a visão católica da criação evita tanto interpretações panteístas como animistas, afirmando em vez disso uma distinção qualitativa entre o Deus infinito e sua criação finita. Em terceiro lugar, o mundo de Deus é muito bom — um ponto de vista que se coloca em nítido contraste com aqueles que condenam o mundo material como sendo um mal real ou uma ilusão mascarando a realidade do divino. Em quarto lugar, o mundo, como

a esfera apropriada da atividade humana, é dado a homens e mulheres como uma dádiva, e deve assim ser recebido com gratidão e buscado como uma mordomia.

Combinados, esses quatro temas têm implicações importantes, de acordo com Cunningham. Eles despertam uma admiração e gratidão, servem como a base para a posição católica sobre a teologia natural e estabelecem o fundamento para a encarnação de Cristo — uma doutrina no cerne da teologia e experiência católicas. Os cristãos devem tomar posição no mundo e na história humana evitando toda atitude hostil ao mundo e à vida e reconhecendo que a criação fala do Criador de forma sacramental. Acima de tudo, “o catolicismo está no seu melhor quando é mais abertamente afirmativo do mundo, sacramental, icônico e terreno”.

[99] Demais, como imagem e semelhança de Deus, as pessoas estão no ápice da criação e, com base na dignidade intrínseca delas, devem se opor a todas as influências desumanizantes e agir para tornar o mundo um lugar melhor. A contrário do espírito de niilismo predominante na cultura atual, a criação de Deus está cheia de graça e significado. [100]

O pecado no mundo

Como a cosmovisão católica justifica a quantidade imensurável de maldade e sofrimento no mundo? Sem uma resposta para essa pergunta, as afirmações anteriores sobre a bondade da criação parecem ocas. Em resposta, Cunningham afirma que “o outro lado da cosmovisão católica precisa, em suma, justificar o fato do pecado”. [101] Uma distinção, no entanto, deve ser feita entre pecado como condição perpétua e pecado como ato discreto. A história etiológica da queda em Gênesis 3 mostra que o homem e a mulher arquetípicos lutaram entre os polos da heteronomia e autonomia, e ao sucumbir a esta, herdaram uma propensão para o mal chamada de “pecado original”. Dessa raiz de corrupção procedem os atos discretos de mal que infligem destruição na vida humana. “O mal moral”, portanto, nas palavras de

Cunningham, “é tanto a condição da humanidade como o fato inelutável de toda a existência humana”.^[102] Que isso é verdade pode ser visto em cada vida individual num nível pessoal; é manifesto em monstros da depravação na nação e arredores; mostra-se em instituições que se tornam estruturalmente corrompidas e deixam de cumprir suas metas. Não fosse pela redenção em Cristo, pelo qual esse estado pecaminoso é curado, seria fácil abraçar uma visão completamente negativa da natureza humana. Mas como se apresenta, a cosmovisão católica atinge um equilíbrio sólido. Não sucumbe nem a um excesso de otimismo, nem a um pessimismo desesperançado, mas abraça uma visão realista baseada nos temas da boa criação, da queda trágica e da redenção esperançosa em Jesus Cristo.

Realismo cristão

Este é o terceiro aspecto principal da cosmovisão católica, segundo Cunningham.^[103] É uma posição de mediação que busca fazer justiça às tensões existentes entre a bondade da criação, como dádiva de Deus, e a realidade e as consequências inescapáveis do pecado original. Essa perspectiva equilibrada é trabalhada em várias áreas importantes, incluindo atitudes em relação ao mundo, que os católicos não deveriam nem abandonar nem cultuar; em relação aos seres humanos, que não são nem totalmente perfeitos nem totalmente depravados; em relação ao mal, que, embora muito real, não destrói o significado e o propósito; em relação a Jesus, que é plenamente Deus e plenamente homem; em relação ao ser verdadeiramente humano, o que implica tanto a dimensão física como a espiritual; e em relação ao ambiente cultural, no qual os homens não devem apenas viver, mas também contribuir significativamente. Esse aspecto realista da cosmovisão católica busca, portanto, levar potenciais antíteses a sínteses reais, formando um padrão harmonioso de crenças. Nesse sentido de totalidade pode ser detectada a genuína catolicidade dessa cosmovisão.

A experiência do tempo

Embora alguns possam equivocadamente vê-lo como uma religião não histórica e não espacial, o cristianismo é, na verdade, caracterizado por uma ênfase sobre o fluxo da história na criação e nos eventos únicos — os atos poderosos de Deus — que transpiram nela. Por essa razão a cosmovisão católica enfatiza a importância do tempo: passado, presente e futuro. O passado e o presente estão vitalmente conectados, pois este proporciona a ocasião para recordar os acontecimentos daquele, tanto na história bíblica como na eclesiástica, como uma fonte que enriquece a vida dos fiéis hoje. Segundo Cunningham, “tudo o que a Igreja faz está saturado na memória da comunidade de fé do passado”. Essa tentativa de cultivar uma memória cristã cria um entendimento de solidariedade com a igreja histórica, bem como capacita os crentes contemporâneos a sentirem uma comunhão com os santos e que são herdeiros de uma fé neotestamentária compartilhada. A igreja não é apenas uma coisa aqui-e-agora, mas uma realidade espiritual vibrante — o corpo orgânico de Cristo —, existindo como unidade singular no espaço e se desenvolvendo pelo tempo. Na celebração da Santa Eucaristia, passado, presente e futuro se fundem como uma celebração de memória, presença e expectativa: “Quando comemos desse pão e bebemos desse cálice, anunciamos a sua morte, Senhor Jesus, até que venhas em glória”.^[104] E, certamente, aguardar o futuro retorno de Cristo em glória não implica passividade ou ociosidade. Em vez disso, os fiéis devem estar prontos para empreender o cultivo do Reino de Deus em sua forma inaugurada, como se fosse uma semente de mostarda, até o dia em que seu desenvolvimento alcance a plenitude.

Para Cunningham, então, e para muitos outros, o catolicismo é de fato uma cosmovisão, uma concepção distinta de vida e um verdadeiro *habitus* ou modo de estar no mundo. Ele parte da criação como dádiva de Deus, reconhece o problema do pecado e reconhece a esperança de redenção na obra de Jesus Cristo. Ele é uma visão realista da fé que reúne antinomias doutrinárias aparentes num padrão de equilíbrio, consistência e integridade. Ele coloca uma ênfase especial no tempo, lembrando da obra de Deus no

passado, celebrando e proclamando as boas novas no presente e antecipando o retorno vitorioso de Cristo à terra no futuro.^[105]

Há, entretanto, outra característica da *Weltanschauung* católica que Cunningham não menciona especificamente, ainda que possa estar implícita em sua discussão. Se queremos honrar a crença católica na “hierarquia das verdades”, a qual afirma que os preceitos teológicos “variam em sua relação com o fundamento da fé cristã”,^[106] a doutrina da Trindade é básica para uma discussão sobre criação, pecado, realismo e tempo. Que Deus é um em substância, essência ou natureza, e ainda assim subsiste como três pessoas divinas — Pai, Filho e Espírito Santo —, distintas entre si, é algo que está no cerne do ensino e da experiência católica. De fato, a verdade revelada da Santíssima Trindade é não somente a raiz da fé dinâmica da igreja, como é também central para o entendimento de como Deus cumpre seu plano perfeito na história. Ela é, portanto, crucial para a cosmovisão católica. O “Catecismo da Igreja Católica” recentemente publicado explica a natureza crucial dessa doutrina e a conecta aos propósitos redentores de Deus na história.

O mistério da Santíssima Trindade é o mistério central da fé e da vida cristã. É o mistério de Deus em si mesmo. É, portanto, a fonte de todos os outros mistérios da fé, a luz que os ilumina. É o ensinamento mais fundamental e essencial na “hierarquia das verdades de fé”. Toda a história da salvação não é senão a história da via e dos meios pelos quais o Deus verdadeiro e único, Pai, Filho e Espírito Santo, se revela aos homens “e reconcilia consigo e se une com aqueles que se afastam do pecado”.^[107]

Estabelecidas sobre esse fundamento altamente trinitariano, as riquezas do cristianismo latino e da cosmovisão católica entram em foco mais nítido. Mas houve uma época em que essas doutrinas eram envoltas em mistério, transmitidas em língua morta e, a exemplo de outras tradições cristãs, colocadas em eclipse por uma secularidade avassaladora. Nos últimos 50 anos, porém, elas têm sido trazidas à atenção do mundo moderno de uma forma muito

poderosa, começando com o Concílio Vaticano II e, em particular, pelo notável pontificado do Papa João Paulo II.

Um papa “cosmovisionado”

Ao recomendar a estratégia apologética de James Orr para ser imitada nos tempos pós-modernos, J. I. Packer cita o nome de vários pensadores proeminentes do século XX, incluindo G. K. Chesterton, C. S. Lewis e Francis Schaeffer, que num sentido ou noutro assumiram o manto escocês. Packer faz então o seguinte comentário, quase de improviso: “Pode-se argumentar que o atual Papa [João Paulo II] chega perto de ser qualificado como sucessor de Orr”. Segundo Packer, o que Orr e seus sucessores, incluindo o Papa, forneceram e que é necessário para uma renovação cristã em meio às forças do furacão da pós-modernidade é nada menos que uma apresentação vigorosa de um retrato totalmente bíblico da realidade: “um fluxo de grande alcance, declarações bem focadas e magistralmente combativas da visão cristã total das coisas como supremamente realista e racional”.^[108] Assim, para Packer, o Papa é nesse sentido um “novo Orr”. E não apenas isso, o filósofo católico Michael Novak comparou as ambições do pontífice de limpar os escombros da cultura contemporânea para dar espaço à uma visão bíblica da vida ao trabalho similar às dos pensadores evangélicos Carl Henry e Francis Schaeffer.^[109] Se essas observações de ambos os lados da divisa protestante/católica estão autorizadas a permanecer, pode ser seguro dizer que Karol Jozef Wojtyla (1920-2005)^[110] — o 246º bispo de Roma — é de fato um papa “cosmovisionado”. Porque ele, de fato, tem buscado aplicar os recursos da fé católica a todos os espectros da vida, focando a dignidade da pessoa humana, procurando trazer uma reforma duradoura dentro da igreja e uma transformação na cultura humana em todo o mundo. Ele foi rotulado de “cristão radical” (no sentido literal de *radix*, que significa “raiz”) — alguém que acredita que algumas coisas são simplesmente *verdadeiras* e que Jesus Cristo — que é a verdade — é a resposta final para a questão do que é cada vida humana. Sobre esse fundamento ele conduziu “um

papado evangélico de grande criatividade intelectual e impacto público”, e, como resultado, tornou-se talvez “o papa mais significativo desde a Reforma e a Contrarreforma no século XVI”.^[111] O que responde pela extraordinária grandeza e influência desse homem?

Wojtyla cresceu na Polônia e viveu sua infância em meio aos horrores e à brutalidade das ocupações nazista e comunista. Lá, testemunhou em primeira mão as consequências devastadoras das várias ideologias humanistas que prometiam um sonho utópico, mas entregavam um pesadelo cultural, despojando da liberdade e dignidade incontáveis multidões. No devido tempo, Wojtyla se convenceu nos níveis intuitivo, experiencial e filosófico de que a crise fundamental no Ocidente repousava diretamente em ideias falsas sobre a natureza das pessoas. Consequentemente, mesmo em meio aos processos do Concílio Vaticano II, Wojtyla trabalhou num livro programático que abordava essa questão. Em uma carta ao Padre Henri de Lubac, ele explicou a natureza do seu projeto, que surgiu a partir da sua profunda preocupação com o drama da pessoa humana.

Dedico meus mui raros momentos livres a um ofício que está perto do meu coração e é dedicado ao mistério e sentido metafísico da PESSOA. Parece-me que o debate hoje é realizado nesse nível. O mal dos nossos tempos consiste em primeiro lugar numa espécie de degradação, de fato pulverização, da singularidade fundamental de cada pessoa humana. Esse mal é muito mais de ordem metafísica do que de ordem moral. A essa desintegração planejada na época por ideologias ateístas, nós devemos opor, em vez de polêmicas estéreis, um tipo de “recapitulação” do mistério inviolável da pessoa.^[112]

Wojtyla não apenas estava preocupado com a devastação daqueles que sofriam sob os grilhões gelados dos regimes nazista e comunista, mas também reconhecia as consequências desfigurantes sobre aqueles mantidos cativos aos excessos do individualismo ocidental e capitalismo egoísta. Independentemente da localização, para Wojtyla os vários sistemas políticos e econômicos baseados em suposições seculares e ateístas levavam

a uma profunda traição da verdadeira natureza e nobreza das pessoas. O século XX, a despeito do seu surpreendente progresso científico, tecnológico e econômico, era um deserto moral e espiritual, e seu impacto sobre a humanidade foi nada menos do que catastrófico.

O que deve ser feito? A citação acima revela a estratégia hábil de Wojtyla. Antes de tudo, o antídoto para a crise atual não deve ser encontrado em *slogans* morais, uma vez que o problema da humanidade não é primariamente ético. Em segundo, ele não deve ser encontrado em “polêmicas estéreis”, isto é, em defesas displicentes e atabalhoadas alardeando o valor das pessoas. Antes, como o problema é primariamente metafísico, enraizado em ideologias ateístas abrangentes, o único *modus operandi* capaz de fazer uma interpretação tão pervasiva e poderosa da realidade seria combiná-lo com uma filosofia igualmente exaustiva e potente, uma filosofia que implicasse uma “‘recapitulação’ do mistério inviolável da pessoa”. Em outras palavras, Wojtyla sabia, de maneira semelhante a Orr e Kuyper antes dele, que a batalha pela alma do mundo e seus ocupantes humanos deveria se basear numa metafísica reconstituída, isto é, numa nova articulação de uma visão teísta geral da vida que preservasse a majestade do homem. Nascia, assim, a visão de Wojtyla de um humanismo cristão católico como a única resposta adequada para a crise do humanismo contemporâneo.

O homem que se tornou Papa baseava sua agenda em três convicções fundamentais. A primeira é que, sem exceção, os seres humanos são caracterizados intrinsecamente por uma aspiração filosófica de buscar a verdade e por um desejo de descobrir as respostas para as questões últimas da vida. “Todos os homens e mulheres”, diz o Papa em sua encíclica sobre fé e razão (*Fides et Ratio*), “são em certo sentido filósofos e têm suas próprias concepções filosóficas com que dirigem sua vida”.^[113] De fato, uma pessoa poderia mesmo ser definida como “*aquela* que busca a verdade”.^[114] Promover esse tipo de atividade filosófica — especialmente encorajando os fiéis católicos a recorrer aos recursos gêmeos da fé e da razão para formar uma visão geral da vida — era um traço permanente da carreira do pontífice. Ele era otimista sobre

tal projeto, afirmando que “na Escritura Sagrada são encontrados, implícita e explicitamente, elementos que permitem uma visão do ser humano e do mundo que tem excepcional densidade filosófica”.

[115] De acordo com o Papa, então, a formação filosófica é um empreendimento humano central e inescapável.

Isso, naturalmente, leva à segunda convicção fundamental de Wojtyla: que a cultura humana está baseada no florescimento de compromissos filosóficos e religiosos particulares. Cultura, como o termo sugere — embora seja algo frequentemente esquecido —, é em última análise o produto do *culto*. Como as pessoas pensam e o que adoram determina o que elas fazem e como vivem. A cultura, portanto, é o motor que guia os eventos e determina o destino. “De todos os fatores que moldam a história”, explica Richard John Neuhaus, “esse Papa está convencido de que a cultura é o mais importante. Como as pessoas tentam dar sentido ao mundo, como definem a vida boa, como inculcam as visões morais pelas quais viverão — esse é o substrato da cultura”. [116] A cultura, portanto, é a causa primordial da condição humana.

A terceira convicção básica do Papa é uma consequência das duas anteriores. Visto que a cultura é o modelador da história que resulta do impulso religioso e filosófico nativo da humanidade, para alterar a experiência humana para melhor, uma transformação radical deve ocorrer no nível cultural e no conjunto de ideias básicas que o compõem. A solução definida pelo Pontífice, portanto, para o problema moderno da pulverização humana se dá através da instrumentalidade da mudança cultural e, de fato, por uma mudança na filosofia e religião subjacentes enquanto fontes últimas da qual ela emerge. Embora possa haver espaço para uma resistência ativa contra as forças do terror, parece que para Wojtyla esses esforços lidam apenas com os sintomas e não com as causas fundamentais da doença política e social. Uma mudança no nível mais primordial, portanto, requer uma metamorfose no sentido último, através de palavras — tanto humanas como divinas — que conceitualizem a realidade e estructurem a existência humana. Assim, ao ter como alvo esse nível mais profundo da realidade, Wojtyla procura substituir as bem acalentadas ideologias responsáveis pelas misérias do homem contemporâneo pela proclamação e prática de

um humanismo cristão vibrante cultivado em solo católico. Ele oferece essa nova e abrangente visão da vida como uma nova base para a cultura ocidental e como a fonte da genuína esperança.

A compreensão vasta e ricamente desenvolvida que Wojtyła tinha do humanismo cristão está além de uma descrição justa num espaço curto. No entanto, como o nome sugere, ele é radicalmente cristocêntrico, focando a pessoa e obra do Senhor encarnado. Resumindo ao extremo, a essência do ponto de vista do Papa é, nas suas palavras, que “em Cristo e por meio de Cristo o homem adquire plena consciência da sua dignidade, das alturas às quais é alçado, do inigualável valor da sua própria humanidade e do significado da sua existência”.^[117] Essa visão do mundo e da dignidade das pessoas humanas decorrente do mistério do Cristo encarnado é a pedra angular da cosmovisão humanística cristã do Papa, cujas implicações abraçam a totalidade da vida.

É esse majestoso tema que Wojtyła promoveu vigorosamente como arcebispo de Kraków no Concílio Vaticano II (1962-65), aquele famoso *aggiornamento*, ou “atualização”, do catolicismo para enfrentar os desafios do mundo moderno.^[118] É esse o tema que sustenta o seu livro sobre o Concílio, intitulado *Sources of Renewal*, que é devotado à formação da consciência teológica e de atitudes práticas nos crentes católicos.^[119] É esse tema que tem estado no centro de todo o seu pontificado, declarado corajosamente desde o seu início na primeira de suas treze encíclicas papais trazendo o título de *Redemptor Hominis* [Redentor do homem].^[120] É o tema da sua esperança de uma “nova primavera de evangelização” designada a trazer o evangelho de Cristo a todo o mundo como a verdadeira solução para as crises da vida contemporânea.^[121] É, finalmente, o tema do ano do Jubileu do Papa, um grande movimento e celebração de renovação eclesial no início do terceiro milênio onde as implicações do humanismo cristão são exploradas em todas as categorias da existência humana.^[122]

Com base nessa filosofia revolucionária, o Papa João Paulo II, um dos líderes mais influentes no século XX, proclamou, numa nota confiante, ser possível entrar nos próximos mil anos da história humana “cruzando o limiar da esperança”.^[123] Pois no evangelho

cristão, a verdadeira história do mundo é contada: a existência do Deus trinitário — Pai, Filho e Espírito Santo; uma boa e gloriosa criação como dádiva divina; a honra e dignidade das pessoas como *imago Dei*; a tragédia da queda, que explica a miséria humana; e o perdão dos pecados e a renovação da vida através da encarnação e redenção do Deus-homem Jesus Cristo. Essa interpretação da vida, biblicamente baseada e de rica tradição, com sua ênfase implacável na dignidade da pessoa humana, é a orientação de cosmovisão do Papa, um homem espiritualmente sensível que mesmo em sua velhice surge, enquanto ainda é escuro, para ver o nascer do sol. [\[124\]](#)

Ortodoxia oriental

O teólogo ortodoxo e estudioso litúrgico oriental Alexander Schmemmann (1921-1983) observou que apesar do diálogo significativo entre as Igrejas Ocidental e Oriental, há muito pouco entendimento da visão ortodoxa por parte dos crentes ocidentais, especialmente quando se trata de sua cosmovisão subjacente. Ele escreve: “Apesar do encontro ecumênico entre o oriente cristão e o ocidente cristão, um encontro que tem durado agora mais de meio século, apesar de um estado oficialmente reconhecido de ‘diálogo’, na minha opinião ainda é muito difícil para um cristão ocidental compreender plenamente a ortodoxia, não tanto as doutrinas e dogmas oficialmente formulados da Igreja Ortodoxa, mas a cosmovisão fundamental, a experiência que reside debaixo dessas formulações e constitui seu contexto ‘existencial’ e vital”. [\[125\]](#)

Esse escasso conhecimento por parte dos ocidentais provincianos não é porque a ortodoxia tem necessariamente subestimado o conceito de cosmovisão. Na verdade, “*Weltanschauung*”, diz James Counelis, “é do que o empreendimento teológico ortodoxo trata”, embora ele corretamente observe que “tradicionalmente, a teologia ortodoxa não fala nesses termos”. [\[126\]](#) Não obstante, a ideia está presente, e reside tacitamente no discurso católico romano sobre a encarnação. Como Schmemmann observa, podem ser encontrados nos debates dentro

da Igreja Oriental sobre “o grande mistério teândrico”, isto é, a doutrina do Deus-homem, “as raízes e pressuposições de um verdadeiro ‘humanismo’ cristão, de uma visão cristã de mundo”.^[127] Há boas razões, no entanto, por que o ambiente ortodoxo tem gerado certa reticência quando se trata do projeto mais abstrato da formação das cosmovisões.

Ortodoxia e cosmovisão

Os pensadores cristãos no Ocidente assumem axiomáticamente a natureza razão-científica do empreendimento teológico. Iniciando já no período patrístico, ele tem sido buscado mais ou menos como um exercício acadêmico muitas vezes desvinculado da vida e adoração da igreja. Como estudo analítico, ele tem se focado na interpretação de proposições bíblicas sobre Deus e seu relacionamento com o mundo, organizando-as num todo sistemático. Esse modelo orientado cientificamente é bem acolhido na consciência teológica católica e na protestante.

A ortodoxia, no entanto, vê o projeto de forma diferente. Dos séculos XVII a XIX, a apropriação de estilos de pensamento ocidentais pela tarefa teológica ortodoxa, em particular os métodos escolástico e confessional, resultou no que veio a ser conhecido como o “cativeiro ocidental” da igreja. Ao puxar as raízes para fora do solo patrístico e abandonar seus alicerces nos mistérios da fé e sua liturgia, falsas formas de teologia ortodoxa foram produzidas, ao menos temporariamente.^[128] Para serem fieis ao seu caráter distintivo, no entanto, as formulações ortodoxas da fé, incluindo sua cosmovisão, devem estar ancoradas na experiência da adoração litúrgica. Como Daniel Clendenin nota, “enquanto os ocidentais tendem a aprender sua teologia a partir dos livros na biblioteca, a ortodoxia se especializa em aprender teologia a partir da liturgia e da adoração no santuário”.^[129] Timothy Ware, em seu popular volume introdutório à Igreja Ortodoxa, explica essa abordagem histórica em profundidade.

A abordagem ortodoxa à religião é fundamentalmente uma abordagem litúrgica, que entende a doutrina no contexto da adoração divina: não é nenhuma coincidência que, assim também, a palavra “ortodoxia” deva significar crença correta e adoração correta, pois são duas coisas inseparáveis. Foi corretamente dito, acerca dos bizantinos: “Com eles, o dogma não apenas é um sistema intelectual apreendido pelo clero e exposto aos leigos, como é também um campo de visão donde todas as coisas na terra são vistas em sua relação com as coisas no céu, antes de mais nada pela celebração litúrgica”. Nas palavras de Georges Florovsky, “o cristianismo é uma religião litúrgica. A igreja é antes de tudo uma comunidade de adoração. A adoração vem em primeiro lugar, a doutrina e a disciplina, em segundo”. Aqueles que desejam saber sobre ortodoxia não deveriam tanto ler livros como... participar da liturgia. Como Filipe disse a Natanael: “Venha e veja” (João 1.46).^[130]

Esse *modus operandi* litúrgico tem um impacto direto não só na teologização, mas também no desenvolvimento e na compreensão de uma cosmovisão ortodoxa, uma abordagem consideravelmente distante em espírito das reflexões protestantes mais abstratas e sistemáticas de Orr, Kuyper, Dooyeweerd e mesmo do Papa. Fazendo uso dos recursos do paradigma oriental, Schmemmann articulou uma declaração clássica da *Weltanschauung* ortodoxa que é derivada da liturgia dela e gera uma perspectiva sacramental da vida. Vale a pena resumir os temas essenciais dessa perspectiva.

Uma cosmovisão sacramental

No prefácio ao seu volume *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Schmemmann observa que o propósito do livro, escrito basicamente para um público estudantil, é “esboçar... a ‘cosmo-visão cristã’, isto é, a abordagem para o mundo e a vida do homem nele que resulta da experiência litúrgica da Igreja Ortodoxa”.^[131] O objetivo de Schmemmann, na fidelidade ao *ethos* oriental, não é apresentar uma explicação abstrata ou uma

análise formal da teologia ortodoxa ou cosmovisão desta, mas sim mostrar que uma forma sacramental de perceber o mundo e o reino é cultivada através da experiência da igreja em adoração. “É minha certeza que a resposta não nos vem de puras teorias intelectuais, mas acima de tudo daquela experiência viva e perene da igreja que ela nos revela e transmite na sua adoração, na *leitourgia* que sempre a faz ser o que é: o sacramento do mundo, o sacramento do reino — sua dádiva para nós *em Cristo*” (p. 8).^[132]

Então ele prossegue no capítulo 2 para uma descrição do ponto alto da liturgia ortodoxa — a Eucaristia — e detalha, no capítulo 3, de que forma os princípios do Reino de Deus, recém experienciados no sacramento, podem ser implantados na renovação da vida. Nos capítulos 4, 5 e 6 ele discute as liturgias do batismo, casamento e cura como a base para a extensão do Reino de Deus em todos os aspectos da vida. Ele conclui o volume com uma exortação à igreja, na sua vocação de missão, para testemunhar à realidade do mundo e estar envolvida em transformá-lo. Toda essa discussão, no entanto, é colocada no contexto do primeiro capítulo, onde Schmemmann esboça a estrutura da cosmovisão ortodoxa. Nela ele enfoca o papel sacerdotal dos seres humanos em relação à criação, queda e redenção como o contexto da percepção ortodoxa da vida.^[133]

Schmemmann começa enfocando o tema aparentemente inócuo dos alimentos, e cita Ludwig Feuerbach, para quem “o homem é o que ele come”. Por este gracejo o filósofo materialista alemão tentava transmitir a ideia de que os seres humanos não são nada mais que criaturas físicas, virtualmente o produto das suas dietas. Schmemmann diz que na verdade, porém, Feuerbach estava sem querer batendo na ideia mais religiosa da humanidade. Na história bíblica da criação, o homem é apresentado antes de tudo como um ser faminto, e o mundo inteiro é colocado perante ele como seu alimento. Perdendo apenas para o mandamento de se multiplicar e ter domínio sobre a criação, está o mandamento de comer da terra (Gênesis 1.29). Schmemmann explica essa ideia nas seguintes palavras:

O homem deve comer para viver; deve levar o mundo em seu corpo e transformá-lo em si mesmo, em carne e sangue. Ele é, de fato, o que ele come, e o mundo inteiro é apresentado como uma grande mesa de banquete para o homem. E essa imagem do banquete continua sendo, em toda a Bíblia, a imagem central da vida. É a imagem da vida em sua criação e também a imagem da vida em seu fim e consumação: "... para que vocês possam comer e beber à minha mesa no meu Reino". (p. 11)

Ao Schmemmann explicar, ele começa com esse tópico aparentemente secundário da comida porque quer responder a uma questão básica sobre a natureza da própria vida: "De qual vida nós estamos falando", pergunta ele, "qual vida pregamos, proclamamos e anunciamos quando, como cristãos, confessamos que Cristo morreu pela vida do mundo? Qual *vida* é tanto a motivação como o começo e o objetivo da *missão* cristã?" (p. 11-12). Certamente, Cristo oferece *vida* abundante, mas o que, exatamente, ela é?

Duas respostas básicas são normalmente dadas a essa inquirição, afirma Schmemmann. Em primeiro lugar, alguns creem que a vida que Cristo oferece é a vida distintamente religiosa e espiritual que está associada à igreja, mas desconectada da vida comum do mundo. Em segundo lugar, outros creem que a vida que Cristo oferece é a vida distintamente humana e cultural associada ao mundo, cuja renovação é o empreendimento básico da igreja. Ambas as respostas são representativas da "igreja do extremo", para invocar as categorias niebuhrianas. O primeiro grupo é constituído pelos "radicais", incorporando uma mentalidade maniqueísta "Cristo contra a cultura" para quem a religião é a única coisa que importa. O segundo grupo envolve os "culturais", exemplificando uma mentalidade liberal "Cristo da cultura", para quem o mundo é a única coisa que importa.^[134]

As respostas dadas por esses grupos opostos são inadequadas, de acordo com Schmemmann, porque em nenhum lugar da Bíblia nós encontramos essas categorias-padrão dualistas que são tão prevalentes na consciência religiosa ocidental (se não mundial). Assim, segue em aberto a questão sobre qual é a natureza dessa *vida* pela qual Cristo morreu. "Se nós 'espiritualizamos' nossa vida ou 'secularizamos' nossa religião, se

convidamos os homens para um banquete espiritual ou simplesmente nos juntamos a eles num banquete secular, a vida real do mundo, para a qual nos é dito que Deus deu seu Filho unigênito, permanece irremediavelmente além da nossa compreensão religiosa” (p. 13).

Para superar esse impasse, Schmemmann propõe uma terceira alternativa para essas duas categorias tradicionais: Cristo não morreu pela vida *espiritual* ou vida *secular*, mas pela vida *sacramental* total do mundo. Para explicar o que quer dizer, ele apresenta sua compreensão dos seres humanos como sendo os sacerdotes da criação tal como está expresso na liturgia da igreja.

A humanidade como o sacerdote da criação

Fazendo uso do tema mencionado anteriormente, a Bíblia começa com a pessoa como um ser faminto e o mundo *inteiro* perante ele como a provisão para sua necessidade. Como Schmemmann aponta, visto que o mundo é uma criação de Deus e o alimento é sua dádiva, o ato de comer, normalmente entendido como uma questão puramente natural, é transformado numa experiência de comunhão com Deus. Por consequência, a dicotomia entre o secular e o sagrado é assim destruída. Ao receber e desfrutar das dádivas da criação de Deus, os crentes simultaneamente desfrutam da comunhão com Deus e obtêm um conhecimento dele. O mundo espiritual e o material estão intimamente conectados um no outro, eliminando qualquer divisão artificial entre eles. Deus não se opõe ao mundo material; o mundo material não se opõe a Deus. Visto que o mundo material é criação de Deus, ele deve ser entendido como a fonte e a revelação da presença e provisão divinas.

Na Bíblia, o alimento que o homem come, o mundo do qual ele deve participar [literalmente] para sobreviver, é dado por Deus, e é dado como uma *comunhão com Deus*. O mundo como comida do homem não é algo “material” e limitado a funções materiais, portanto diferentes das (e opostas às) funções especificamente “espirituais” pelas quais o homem se relaciona com Deus. Tudo o

que existe é dádiva de Deus ao homem, e tudo existe para fazer Deus conhecido pelo homem, para estabelecer uma comunhão da vida do homem com Deus. É um amor divino tornado em alimento, tornado em vida para o homem. Deus *abençoa* tudo o que cria, e em linguagem bíblica isso significa que ele torna toda a criação o sinal e o meio da sua presença e sabedoria, amor e revelação: “Provem, e vejam como o Senhor é bom”. (p. 14)

Para Schmemmann, evidentemente, o mundo não pode ser reduzido ao materialismo feuerbachiano. Antes, com base nas narrativas da criação no livro de Gênesis, ele faz uma maravilhosa redescoberta do mundo como uma criação de Deus com todas as suas concomitantes implicações sacramentais. O mundo como criação fala do seu Criador em sua natureza profunda, essencial. “O mundo, seja em sua totalidade como o cosmo, seja em sua vida e transformação em tempo e história, é uma *epifania* de Deus, um meio da sua revelação, presença e poder. Em outras palavras, o mundo não apenas ‘propõe’ a ideia de Deus como a causa racionalmente aceitável da existência do mundo, como também verdadeiramente ‘fala’ de Deus e é, em si mesmo, um meio essencial tanto de conhecimento de Deus como de comunhão com ele, e sê-lo é sua verdadeira natureza e seu destino último” (p. 120).

Visto que o mundo é assim, como as pessoas deveriam se relacionar com ele? Qual é o papel adequado dos seres humanos em relação à criação? A resposta é encontrada no ofício de sacerdote. Deus fez os seres humanos de maneira que todas as fomes da vida, representadas pela necessidade de comer, devem ser satisfeitas por meio do material do mundo muito bom, como um sinal e símbolo do próprio Deus. Para essa dádiva do mundo e suas provisões, a resposta adequada é sacerdotal: agradecer e bendizer a Deus pelo mundo em um ato de adoração que satisfaça a verdadeira natureza dos seres humanos. As pessoas são “pensadoras” e “fazedoras”, certamente; mas num nível mais profundo, são adoradoras. Ao receberem com gratidão as dádivas do mundo e, em Deus, transformá-las em vida, as pessoas se tornam sacerdotes desse sacramento cósmico da criação.

“Homo sapiens”, “homo faber”... sim, mas antes de tudo, “homo adorans”. A primeira e elementar definição do homem é que ele é um sacerdote. Ele está no centro do mundo e unifica-o em seu ato de bendizer a Deus, tanto por receber o mundo de Deus, como por oferecê-lo a Deus — e ao encher o mundo com essa eucaristia, ele transforma a vida, aquela que ele recebe do mundo, em vida em Deus, em comunhão com ele. O mundo foi criado como a “matéria”, o material de uma eucaristia abrangente, e o homem foi criado como o sacerdote desse sacramento cósmico. (p. 15)

A perda da vida sacerdotal no pecado

Dado esse entendimento ortodoxo da natureza sacramental da criação e do papel sacerdotal humano nela, de que forma Schmemmann concebe a queda da humanidade no pecado em Gênesis 3? Qual o significado, e quais as consequências, desse ato catastrófico? Como ele diz, não é de estranhar que a queda enfoque mais uma vez o tema do alimento. O casal primevo comeu do fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal em violação ao mandamento divino. O verdadeiro significado desse ato, porém, não é que Adão e Eva simplesmente cruzaram a linha e transgrediram o mandamento de Deus. Pelo contrário, a queda significa uma rejeição do mundo como o sinal da presença e da provisão de Deus e uma renúncia à vocação sacerdotal da humanidade. Significa que eles desejaram o mundo como uma coisa em si à parte do seu artífice. Eles buscaram viver pelo mundo e por seu pão, *somente*. O mundo já não seria mais visto como o mundo de Deus; ele apenas estaria aí, não como uma criação, mas como mera “natureza”. Em outras palavras, a queda da humanidade em Gênesis 3 significa a perda da perspectiva sacramental e revelacional sobre a realidade. Schmemmann explica isso da seguinte forma:

O fruto dessa árvore, o que quer que possa mais significar, era diferente de qualquer outro fruto no Jardim: ele não fora oferecido como uma dádiva ao homem. Não dado e não abençoado por

Deus, ele era um alimento cuja ingestão fora condenada por consistir numa comunhão consigo mesmo, apenas, e não com Deus. Esse fruto era a imagem do mundo amado por si mesmo, e comê-lo era a imagem da vida entendida como um fim em si mesmo... O homem amou o mundo, mas como um fim em si mesmo, não como transparente a Deus. Ele o tem feito de forma tão consistente que passou a ser algo que está “no ar”. Parece natural para o homem experimentar o mundo como opaco e não imbuído da presença de Deus. Parece natural não viver uma vida de ação de graças pela dádiva de um mundo por parte de Deus. Parece natural não ser eucarístico. (p. 16)

Os seres humanos viveriam “eucaristicamente”, isto é, reconhecendo a fonte divina do mundo e as dádivas deste e respondendo com profunda gratidão. Na queda, no entanto, a humanidade perdeu o discernimento do seu papel sacerdotal e do poder de viver com tal entendimento e em ação de graças. Em vez disso, a dependência da humanidade e a apropriação do mundo se tornaram um “circuito fechado”. Assim, ela passou a se referir a si mesma, somente, e não a Deus como o seu ponto de referência; e por consequência, as pessoas deixaram de adorar e dar graças.

Os seres humanos na condição de pecado ainda são seres famintos. Eles ainda buscam a satisfação das suas necessidades naquilo que o mundo fornece. As pessoas sabem que são dependentes do que está além ou fora delas (comida, ar, água, outras pessoas etc.). Mas num estado de alienação de Deus, a satisfação das afeições e fomes humanas se dá com referência ao mundo somente, e nos seus próprios termos, com resultados edênicos. “Para aquele que pensa que a comida em si é a fonte da vida, a alimentação é a comunhão com a morte.” Quando o mundo é perseguido de forma autônoma, como um valor em si mesmo, perde todo o valor. Na queda, “o homem perdeu a vida eucarística, perdeu a vida da vida em si mesma, o poder de transformá-la em Vida. Ele parou de ser o sacerdote do mundo e se tornou seu escravo” (p. 17).

Em nossa perspectiva... o pecado “original” não é, antes de tudo, que o homem “desobedeceu” a Deus; o pecado é que ele parou

de sentir fome de Deus e dele somente, deixou de ver sua vida inteira dependendo do mundo inteiro como um sacramento de comunhão com Deus. O pecado não foi que o homem negligenciou seus deveres religiosos. O pecado foi que ele pensou em Deus em termos de religião, isto é, opondo-lhe a vida. A única queda real do homem é a sua vida não eucarística num mundo não eucarístico. A queda não é que ele preferiu o mundo em lugar de Deus, que ele distorceu o equilíbrio entre o espiritual e o material, mas que ele tornou o mundo material, enquanto deveria tê-lo transformado em “vida em Deus”, preenchido de significado e espírito”. (p. 18)

Renovação da vida sacerdotal na redenção

Schmemmann concebe a “criação” como o sacramento da presença e benção de Deus e os seres humanos como seus sacerdotes, e a queda como a perda de ambos. Como, então, o autor entende a redenção em Jesus Cristo? Como poderíamos esperar, ela tem a ver com a recuperação da perspectiva sacramental sobre a vida e a renovação do nosso papel sacerdotal nela. Deus não deixou a raça humana em cativeiro para anseios confusos, acometida por inúmeros desejos e fomes para os quais não pareceria haver uma satisfação definitiva. Os seres humanos têm lutado e se esforçado para encontrar o significado das fomes e necessidades misteriosas dentro deles. Deus criou os seres humanos a partir do próprio coração dele e para si próprio. Assim, somente pela luz e pelo evangelho da pessoa de Jesus Cristo é que a fonte e a satisfação dessas fomes podem ser encontradas.

Nesse cenário de não satisfação radical, Deus agiu decisivamente: na escuridão em que o homem estava tateando em direção ao Paraíso, Deus enviou a luz. Ele não o fez como uma operação de resgate para recuperar o homem perdido: *mas foi, na verdade, para completar o que ele tinha empreendido desde o princípio*. Deus agiu assim para que o homem pudesse entender quem Deus realmente era e para onde a fome do homem o estava levando.

A luz que Deus enviou era o seu Filho: a mesma luz que sempre estivera brilhando na escuridão de todo o mundo, vista agora em seu brilho total. (p 18, ênfase adicionada)

Observe aí que o ministério de Cristo não era tanto uma operação de resgate, mas era “completar o que ele tinha empreendido desde o princípio”. O que Deus tinha empreendido desde o princípio? Não foi a criação de um mundo que servia de sinal e símbolo da sua presença e amor? Não era em Deus que as dádivas da sua criação iriam satisfazer as fomes ou anseios do coração humano? Não estavam os desejos desesperados da alma o tempo todo apontando para Deus? Não anseia o coração humano dar graças pelas bênçãos da vida? Não aponta a longa história da religião, de forma fragmentária, às aspirações humanas por Deus? Em Cristo, toda religião chega a um fim porque ele é a resposta final para todas as aspirações religiosas e todas as fomes humanas. Nele a verdadeira *vida* que foi perdida pelo homem é restaurada, pois a redenção como nova criação significa “que em Cristo, a vida — a vida em sua totalidade — foi devolvida ao homem, dada novamente como sacramento e comunhão, tornada eucarística” (p. 20-21). Na redenção, o mundo é restaurado como a criação de Deus e os seres humanos retomam sua vocação sacerdotal. Cristo morreu por essa vida do mundo.

Claro, não é surpreendente que a restauração dessa forma santa de viver em Cristo seja celebrada, até acessada, através dos alimentos. Os benefícios desse ato de total autodoação por parte de Jesus são recebidos, de acordo com Schmemmann, por uma refeição sagrada: a Santa Eucaristia ou Comunhão. Os elementos do pão e do vinho, oferecidos sobre o altar e recebidos em memória dele, incorporam toda a gama da experiência sacramental. A vida humana é dependente do alimento, do pão e do vinho, da criação estendida como um banquete de festa. Os seres humanos foram criados para serem os celebrantes da eucaristia cósmica e gozarem da transformação da vida em Deus. Ao receberem os elementos da Comunhão, os crentes percebem o que esses elementos realmente são, e, de fato, o que a criação inteira realmente é — as dádivas de Deus que manifestam a presença dele e o tornam conhecido.

Oferecer esse alimento, esse mundo e essa vida a Deus é a função eucarística, sacerdotal, dos seres humanos e a própria consumação deles. Nessa liturgia é revelado o verdadeiro significado do mundo e a identidade das pessoas — o que é a soma e a essência da cosmovisão ortodoxa.

Conclusão

A palavra “cosmovisão” não é particularmente proeminente no vocabulário teológico ou espiritual do catolicismo ou da ortodoxia. Não obstante, em ambas as tradições está incorporado um impulso interior de expressar sua compreensão do cristianismo como uma *Weltanschauung*. Cunningham emprega o conceito explicitamente como um meio de resumir os pontos essenciais do pensamento católico tal como os entende. Aninhado no programa papal do humanismo cristão está nada menos que uma interpretação católica abrangente do Universo centrada na encarnação de Jesus Cristo e na dignidade das pessoas. Visto que o espírito da ortodoxia oriental milita contra o raciocínio teológico, formular uma cosmovisão ortodoxa proposicional é uma raridade. Isso não significa, no entanto, que essa entidade esteja faltando nessa tradição. Sua fonte é encontrada na liturgia da igreja, e, a partir desse manancial, Schmemmann é capaz de delinear uma percepção ortodoxa da vida em sua melhor forma sacramental e sacerdotal.

Agora, sem minimizar as sérias diferenças que existem entre as três grandes tradições cristãs do protestantismo evangélico, catolicismo e ortodoxia, elas compartilham muita coisa em comum em relação à matéria de uma *Weltanschauung* cristã. Cada vertente na igreja histórica tem suas forças e fraquezas particulares. Como corpo de Cristo, o mais sábio seria que aproveitássemos os pontos fortes uns dos outros para fortalecer as fraquezas em nossas próprias tentativas de construir uma autêntica visão cristã da realidade que seria inevitavelmente limitada em escopo e equilíbrio. Se podemos reconhecer que o Espírito Santo tem estado operando ao longo das eras em várias tradições que honram a Deus além da nossa (como Richard Foster tem mostrado),^[135] então pareceria não

haver nenhuma razão para um tipo de aprendizado mútuo não dever ter espaço entre nós. Essa abertura poderia ajudar a preencher as lacunas em nossas respectivas formulações de uma cosmovisão cristã. Em apoio a esse tipo de cooperação, Avery Dulles S.J. recomenda que as várias partes envolvidas “deveriam aspirar a um ecumenismo de mútuo enriquecimento, perguntando o quanto poderiam dar uns aos outros e também receber... O que cada grupo afirma em fé pode ser visto como sustentado em confiança por eles em prol de todo o *oikoumene*”.^[136] Como os dois primeiros capítulos deste estudo têm demonstrado, há um notável denominador comum entre essas três tradições, em que afirmam o esquema bíblico geral da criação, queda e redenção. Os protestantes evangélicos, ao manterem sua ênfase na autoridade e supremacia da Escritura, têm sido particularmente hábeis em organizar os significados bíblicos e as implicações culturais desses três temas de forma sistemática. As contribuições das alas católica e ortodoxa têm sido especialmente interessadas em consubstanciar o significado espiritual e teológico desses mesmos conceitos de forma sacramental e litúrgica. Ambos os aspectos — o cultural/bíblico e o sacramental/litúrgico — serão, *de forma não surpreendente*, compatíveis e igualmente necessários, juntamente com ofertas importantes de outras tradições, se a igreja haverá de desfrutar “uma cosmovisão cristã abrangente e universal” que aprofunde e enriqueça a fé de todos os crentes e seja capaz de atrair, de maneira frutífera, “uma cultura inundada em niilismo e hedonismo”.^[137]

Ainda, o evangelicalismo protestante, mais que qualquer outra tradição cristã, é o que mais extensivamente tem implantado a ideia de cosmovisão. Embora possa ser um exagero dizer que é uma característica *do* evangelicalismo, ela é certamente um traço proeminente *dentro* dele, especialmente no contexto reformado. Dada a sua proeminência como veículo para transmitir uma visão abrangente e coesa da fé bíblica, é importante saber algo sobre a origem e o papel desse conceito na história do pensamento. Essa será a nossa tarefa nos seis próximos capítulos.

Capítulo Três: UMA HISTÓRIA FILOLÓGICA DE “COSMOVISÃO”

Estudos de palavra sobre *Weltanschauung*

Na época das suas palestras de Kerr em 1891, James Orr, em *The Christian View of God and The World* [A visão cristã de Deus e do mundo], podia dizer, *com respeito a Weltanschauung*, que “a história desse conceito ainda precisa ser escrita”.^[138] Orr estava surpreso com a falta de atenção dispensada ao conceito, que alcançara o *status* de celebridade acadêmica na segunda metade do século XIX. Como observou, “nas duas ou três últimas décadas, a palavra se tornou extremamente comum em todos os tipos de livros que lidam com as questões mais elevadas da religião e da filosofia — a ponto de se haver tornado, em certo sentido, indispensável”.^[139] Apesar de ser um dos termos prediletos da época, para grande desespero de Orr e de outros, sua história filológica era na sua maior parte um território inexplorado.

Esse não é mais o caso, pelo menos não entre estudiosos de fala alemã que têm se dedicado às disciplinas pesadas da *Wortgeschichte* (história das palavras) e *Begriffsgeschichte* (história dos conceitos ou ideias).^[140] Muita energia tem sido dedicada à investigação histórica do léxico alemão, e esse esforço tem fornecido uma mina de ouro de informação sobre o pano de fundo e o emprego de termos e conceitos cruciais nas ciências natural e social, nas humanidades, na filosofia e teologia. Quando *Weltanschauung* atingiu seu auge em popularidade, tanto no discurso acadêmico como no discurso comum na virada do século XX, a palavra finalmente começou a receber uma atenção digna de nota. Essa atenção continuou a crescer até a época atual.

Pelo menos sete estudos influentes de acadêmicos alemães detalhando a história da *Weltanschauung* são dignos de menção. Em ordem cronológica, um dos primeiros estudos sobre

Weltanschauung é encontrado no contexto das observações de Albert Gombert sobre a disciplina da *Wortgeschichte* (1902 e 1907).^[141] Muito mais proeminente é o “Euphorion-Artikel”, frequentemente citado, escrito por Alfred Götze em 1924. Esse ensaio se tornou a base para uma análise sucinta do termo por Franz Dornseiff em 1945-46, e para a longa análise do conceito em 1955 no magistral *Deutsches Wörterbuch* [Dicionário alemão], que teve origem nos irmãos Grimm.^[142]

Uma notável tese de doutorado intitulada “Worldview: Studies toward a History and Theory of the Concept” [Cosmovisão: estudos voltados à história e teoria do conceito] foi escrita por Helmut G. Meier e apareceu em 1967.^[143] Essa obra talvez seja o tratamento mais exaustivo da história e teoria do conceito de *Weltanschauung* em alemão disponível até à data. Meier começa com um exame dos problemas teóricos associados à disciplina da história das ideias (*Begriffsgeschichte*). Ele se põe então a analisar o estado atual dos estudos de história da palavra com respeito a *Weltanschauung*. Ele não apenas analisa a história da palavra em cada uma das fontes citadas acima, como também explora artigos sobre *Weltanschauung* em dicionários de filosofia em alemão e em várias línguas estrangeiras, incluindo o inglês. Em seguida é dado um olhar em profundidade sobre o uso de *Weltanschauung* no contexto do romantismo e idealismo alemães, focando o uso da ideia por Kant, Fichte, Schelling e Hegel, entre outros. Ele então investiga o escopo da aplicação do termo por vários pensadores na metade do século XIX. Considerando a cosmovisão uma perspectiva individual e subjetiva, Meier em seguida discute, na forma de digressão, a relação existente entre *Weltanschauung* e ideologia. Ele passa a analisar o uso da palavra nas disciplinas da filosofia e religião. Seu capítulo final é uma investigação sobre a estrutura e função da “Weltanschauung-Philosophie”, com uma atenção dada a Riehl, Gomperz, Rickert, Husserl, Dilthey e Jaspers. Essa obra — dada a sua profundidade de análise, suas extensas notas e sua longa bibliografia — faz uma contribuição inestimável para os estudos de *Weltanschauung*.

Um “guia de viagem” sobre cosmovisões também foi publicado em alemão em 1980, contendo o ensaio muito útil de Werner Betz

intitulado “Toward a History of the Word ‘Weltanschauung’” [“Em direção a uma história da palavra ‘Weltanschauung’”].^[144] Nesse estudo, o autor cobre grande parte do terreno contido nas obras mencionadas acima. Em adição ao estudo da palavra, este volume também examina o uso do conceito de cosmovisão na teoria política, bem como na religião esotérica e na reforma da vida. No final da sua obra segue uma extensa bibliografia de mais de 30 páginas, compilada por Armin Mohler, que demonstra “a torrente de literatura de cosmovisão” numa variedade de categorias úteis.^[145] Finalmente e mais recentemente, Andreas Meier publicou um artigo em 1997 em que traça o nascimento do termo *Weltanschauung* até o século XIX. Como, no entanto, a discussão a seguir irá mostrar, o termo foi na verdade cunhado no final do século XVIII, mas certamente obteve proeminência na Alemanha e em toda a Europa durante o século XIX, como mostra o artigo.^[146]

Para essas obras alemãs básicas que documentam a história da palavra *Weltanschauung*, devem ser adicionadas duas fontes em inglês, ambas do mesmo autor. Albert M. Wolters escreveu um manuscrito muito útil, mas não publicado, intitulado “‘Weltanschauung’ in the History of Ideas: Preliminary Notes” [“‘Weltanschauung’ na história das ideias: notas preliminares”].^[147] Ao traçar a origem da palavra e a história intelectual de *Weltanschauung*, Wolters se vale bastante de Götze, Dornseiff, Kainz e do *Deutsches Wörterbuch* [Dicionário alemão] e foca especialmente o relacionamento entre a cosmovisão pessoal e a filosofia científica.

Esse tema da interface entre a filosofia como um empreendimento acadêmico e a cosmovisão como um sistema de valores pessoal é o objeto do ensaio publicado de Wolters intitulado “On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy” [“Sobre a ideia de cosmovisão e sua relação com a filosofia”].^[148] Com base nos vários entendimentos de *Weltanschauung* por uma série de pensadores alemães, Wolters desenvolve uma taxonomia do relacionamento “cosmovisão-filosofia” onde o primeiro “repele”, “coroa”, “flanqueia”, “produz” ou “se iguala” ao último.^[149] Como relacionar uma cosmovisão pessoal a uma filosofia profissional tem

sido uma preocupação histórica, e o modelo de Wolters, juntamente com a sua investigação da história do termo, fornece pontos de partida úteis para uma reflexão sobre esses importantes temas. No entanto, fora a sua obra, muito pouca atenção, se é que alguma, tem sido dada pelos estudiosos de fala inglesa à história da *Weltanschauung* como uma concepção intelectual. Esperamos que o presente trabalho seja um passo à frente para retificar essa omissão.

O primeiro uso de *Weltanschauung* em Immanuel Kant

No dinâmico “século de Goethe”, diz Hans-Georg Gadamer, uma variedade de “conceitos e palavras-chave que nós ainda utilizamos receberam seu carimbo especial”, entre eles *Weltanschauung*.^[150] Durante esse período culturalmente fértil, Immanuel Kant era uma figura imponente, e há, virtualmente, um reconhecimento universal de que esse notável filósofo prussiano cunhou o termo *Weltanschauung* na sua obra *Crítica do juízo*, publicado em 1790.^[151] Ele aparece num parágrafo kantiano por excelência que enfatiza o poder da percepção da mente humana.

Se a mente humana, no entanto, *deve ser mesmo capaz de pensar* o elemento infinito sem contradição, deve ter dentro de si um poder que seja suprassensível, cuja ideia do noumenon não possa ser intuída, mas ainda assim considerada como o substrato que subjaz o que é mera aparência, isto é, nossa intuição do mundo [*Weltanschauung*]. Porque somente através desse poder e sua ideia, numa estima puramente intelectual de grandeza, é que nós compreendemos o infinito no mundo dos sentidos *inteiramente sob* um conceito, muito embora, numa estimativa matemática de grandeza *através de conceitos numéricos*, nós jamais possamos pensar nele em sua inteireza.^[152]

Várias frases no contexto dessa citação, como “mera aparência” e o “mundo dos sentidos”, sugerem que para Kant a palavra *Weltanschauung* significava simplesmente a percepção do mundo pelos sentidos. Wolters, por exemplo, acredita que não há

nada de extraordinário no primeiro uso de *Weltanschauung* na citação acima, “visto ser uma cunhagem incidental de Kant, comparável a combinações existentes como *Weltbeschauung* [exame ou inspeção de mundo], *Weltbetrachtung* [consideração ou contemplação de mundo] e *Weltansicht* [opinião ou visão de mundo] e, também, refere-se simplesmente a uma *Anschauung* de mundo, no sentido comum de percepção dos sentidos”.^[153] Esse é também o entendimento de Martin Heidegger sobre o uso kantiano do termo. Ele observa que Kant (assim como Goethe e Alexander von Humboldt) empregava *Weltanschauung* com referência ao *mundus sensibilis*; isto é, para se referir a uma “intuição de mundo no sentido de contemplação do mundo dada aos sentidos”.^[154] A partir da sua cunhagem em Kant, que aparentemente usou a palavra apenas uma vez e para quem ela tinha uma importância secundária, ela evoluiu rapidamente para se referir a uma concepção intelectual do Universo pela perspectiva de um conhecedor humano. A revolução copernicana de Kant na filosofia, com sua ênfase no autoconhecimento e na autodeterminação como o centro cognitivo e moral do Universo, criou o espaço conceitual onde a ideia da cosmovisão poderia florescer. O termo foi adotado pelos sucessores de Kant, sendo logo bem acolhido como um célebre conceito na vida intelectual europeia e alemã.

O uso de *Weltanschauung* em alemão e em outras línguas europeias

O termo prosperou nas décadas seguintes à sua criação, especialmente sob a influência de uma série de pensadores-chave, predominantemente nas tradições romântica e idealista alemãs. Primeiro, o discípulo progressista de Kant, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), adotou o termo imediatamente.^[155] Seu uso inicial de *Weltanschauung* apareceu em seu primeiro livro *An Attempt at a Critique of All Revelation* [Uma tentativa de crítica de toda revelação] (1792), cuja publicação se deu passados apenas dois anos de a palavra ter originalmente aparecido na *Crítica do juízo* (1790) de Kant. Nesse trabalho, Fichte adota o significado básico do termo por

Kant como a percepção do mundo sensível. Num lugar ele se refere ao princípio de uma “legislação superior” que harmoniza as tensões entre a liberdade moral e a causalidade natural e serve como uma forma de perceber o mundo empírico. “Se fôssemos capazes de tomar o princípio como a base para *uma visão de mundo* [*einer Welt Anschauung*], então, de acordo com esse princípio, um mesmo efeito seria conhecido como totalmente necessário — um efeito que nos parece, em relação ao mundo dos sentidos, como *livre* de acordo com a lei moral e, quando atribuído à causalidade da razão, aparece na natureza como *contingente*”.^[156]

Fichte segue para sugerir que Deus é a base para a união dos domínios moral e natural, e que a unidade real destes é fundamental para a “cosmovisão” do divino. Por consequência, Deus não percebe nenhuma distinção fundamental na natureza das coisas. “Nele, assim, está a união de ambas as legislações, e esse princípio do qual estas mutuamente dependem subjaz a *visão de mundo* divina [*Welt Anschauung*]. Para Deus, portanto, nada é natural e nada é sobrenatural, nada é necessário e nada é contingente, nada é possível e nada real.”^[157]

Com esse novo termo no seu arsenal acadêmico, Fichte se muda em 1794 de Königsberg para Jena, e por volta de 1799 a expressão é tomada por seu colega mais jovem Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854). Como, no entanto, Martin Heidegger aponta, o significado da palavra muda em Schelling, que lhe empresta seu significado mais corriqueiro de “uma maneira autorrealizada, produtiva e consciente de apreender e interpretar o universo dos seres”.^[158] Isso faz sentido à luz do entendimento de Schelling do propósito da filosofia. Em sua obra intitulada *Philosophical Letters* [Cartas filosóficas] (1795), ele afirma que “a atividade principal de toda a filosofia consiste em resolver o problema da existência do mundo”.^[159] Para Schelling, especialmente na última fase da sua carreira, isso exigia uma resposta para a questão existencial que Heidegger tomara e desenvolvera como o tema do seu *Ser e tempo*: “Só ele, o homem, impeliu-me à desesperada questão final: Por que existe alguma coisa? Por que não nada?”.^[160] As próprias cosmovisões, mesmo

que só tacitamente, são uma resposta para o problema da existência e significado do mundo, e no mínimo esboçam uma resposta subliminar para a questão última da existência. Esse parece ter sido o sentido implícito em *On the Concept of Speculative Metaphysics* [Sobre o conceito da metafísica especulativa] de Schelling, escrito em 1799, onde ele discute duas opções para o intelecto: “A inteligência é de dois tipos: ou cega e inconsciente, ou livre e com consciência produtiva; a inconsciência produtiva numa cosmovisão, com consciência na criação de um mundo ideal”.^[161] Assim, *Weltanschauung* é o produto de um intelecto inconsciente. Ela se refere a impressões subterrâneas sobre o mundo concebidas por uma mente anestesiada, embora funcional. Por outro lado, o intelecto que produz um “mundo ideal” está plenamente ciente das suas operações e conteúdo. Assim, desde o seu nascimento em Kant até a sua utilização por Schelling, o significado primário do termo mudou de uma percepção sensorial para uma percepção intelectual do cosmo.

Desses primórdios, *Weltanschauung* formou raízes profundas e se ramificou, especialmente entre uma série de intelectuais proeminentes como Friedrich Schleiermacher (1799), A. W. Schlegel (1800), Novalis (1801), Jean Paul (1804), G. W. F. Hegel (1806), Joseph Görres (1807), Johann Wolfgang von Goethe (1815) e outros.^[162] Embora teólogos, poetas e filósofos alemães tenham primariamente feito uso do termo nas duas primeiras décadas do século XIX, pela metade do século ele já tinha se infiltrado em uma série de outras disciplinas, incluindo a obra do historiador Ranke, o músico Wagner, o teólogo Feuerbach e o cientista Alexander von Humboldt. O irmão de Alexander, Wilhelm von Humboldt — o filósofo alemão da linguagem —, também usou a palavra em 1836 para argumentar que a linguagem dá expressão a uma cosmovisão: “A variedade entre as línguas”, argumentou, “não é de sons e sinais, mas uma variedade das suas próprias cosmo-visões”.^[163] Assim, ao longo do século XIX, *Weltanschauung* se tornou imensamente popular, e por volta de 1890 Orr podia dizer que o termo se tornara “de certa forma indispensável”.^[164] Não é de surpreender que o próprio Orr assim como Abraham Kuyper tenham se aproveitado da notoriedade do termo como uma expressão conveniente e potente

para configurar suas respectivas visões de uma cosmovisão calvinista abrangente. Como aponta Wolters, *Weltanschauung*, no seu notável papel entre os pensadores alemães, esteve junto de “filosofia” como um conceito companheiro. “No decorrer do século XIX, então, a palavra se torna parte do vocabulário padrão do alemão educado. Vem para estar lado a lado com o termo ‘filosofia’, o qual, nas palavras de K. Kuypers, agora ‘recebe como seu vizinho mais intimamente relacionado, com uma identidade que é difícil de classificar, o termo cosmovisão, especialmente no uso alemão’”.^[165]

No início do século XX, a reputação de *Weltanschauung* chegou ao ápice. Inúmeros livros e artigos empregavam a palavra em seus títulos. Por exemplo, a bibliografia da tese de Meier contém cerca de dois mil trabalhos alemães com *Weltanschauung* no título, muitos dos quais trazem uma data de direitos autorais do início do século XX.^[166] Além disso, o adjetivo *weltanschauungliche* foi cunhado em 1911, e esse neologismo estimulou uma pesquisa entre os filólogos para descobrir a origem do próprio *Weltanschauung*, levando, em última análise, à descoberta da sua cunhagem por Kant. Evidentemente, no cenário idealista e romântico da Alemanha do século XIX, *Weltanschauung* era um termo feliz, mesmo um conceito central (*Herzwort*), como Kainz o chamava,^[167] um conceito que expressava intensamente a aspiração humana de compreender a natureza do Universo. À medida, então, que atinge um acorde vital do interesse humano, *Weltanschauung* era aparentemente “uma ideia cujo momento havia chegado”.^[168]

Weltanschauung capturou a imaginação não apenas da intelectualidade alemã, mas também de pensadores de toda a Europa e além. O sucesso linguístico do termo é visto na forma como ele tão prontamente foi adotado por escritores em outros idiomas europeus, seja como estrangeirismo, especialmente nas línguas românicas, seja como calque (ou palavra cópia) no idioma das línguas eslavas e germânicas. Entre a família germânica de línguas, o dinamarquês e o norueguês têm *verdensanskuelse* como seu equivalente, um termo que Wolters pensa ter sido cunhado por Søren Kierkegaard. Este o usava juntamente com *livsanskuelse*, sua igualmente criativa cunhagem dinamarquesa a partir do alemão

Lebensanschauung (visão de vida).^[169] Betz, entretanto, traça *verdensanskuelse* de volta até o poeta e filósofo dinamarquês Paul Møller em 1837.^[170] O sueco desenvolveu *världsåskådning*, o islandês usa *heimsskodun* e o holandês empregou o composto *wereldaanschouwing* ou *wereldbeschouwing*, do qual são derivados tanto o africanês *wêreldbeskouing* como o frisão *wrâldskoging*.^[171] Nas línguas eslavas, o polonês utiliza a palavra *swiatopoglad* e o equivalente russo é *mirovozzrenie*, que anteriormente era vertido em “percepção de mundo” nas traduções soviéticas oficiais.^[172]

Nas línguas românicas, *Weltanschauung* abriu passagem como um estrangeirismo numa série de dicionários filosóficos em francês e italiano. Na *Enciclopedia Filosofica* italiana (1958), L. Giusso nota a dificuldade em traduzi-lo com precisão, mas oferece, não obstante, a seguinte definição: “O termo, difícil de traduzir em italiano, significa uma visão, intuição ou (mais propriamente) uma concepção de mundo”.^[173] O *Dictionnaire Alfabétique et Analogique de la Langue Française* (1994) cita *Weltanschauung* como um estrangeirismo e atribui a primeira aparição do termo em francês a Jean Grenier em 1930. Designado como um termo filosófico, ele é definido como “uma visão metafísica de mundo com respeito a uma concepção de vida”.^[174] Várias citações de *Weltanschauung* em dicionários filosóficos franceses também são notáveis. A. Cuvillier, em *Nouveau Vocabulaire Philosophique* (1956), sugere que o termo “designa uma concepção do Universo e da vida”. R. Jolivet, em seu *Vocabulaire de la Philosophie* (1957), o traduz como uma “visão do mundo”, “uma visão geral do mundo”, “um ponto de vista abrangente do mundo” e “uma atitude prática em relação ao mundo”. P. Foulquié, no *Dictionnaire de la langue philosophique* (1962), argumenta que *Weltanschauung* deveria ser traduzido como “uma visão intuitiva do mundo”, e define o conceito como uma “coleção total de teses metafísicas sobre a concepção que cada um tem da vida”. R. Vancourt, no mesmo dicionário, sugere que *Weltanschauung* tem a ver com a “reação abrangente de um indivíduo ao Universo, do ponto de vista da inteligência, afeição e ação”.^[175]

A partir desse breve levantamento, parece claro que cosmovisão era de fato uma ideia com pernas, migrando por toda a Europa, onde achou hospedagem numa variedade de contextos linguísticos e culturais. Dada a proeminência cada vez maior do termo, era impossível que ele permanecesse isolado no continente por muito tempo. Logo ele cruzou o canal até a Grã-Bretanha e foi exportado através do Atlântico até os Estados Unidos da América. Devemos, portanto, investigar sua sorte no contexto anglo-saxão também.

***Weltanschauung* e “cosmovisão” no mundo de fala inglesa**

Weltanschauung foi recebido tanto como estrangeirismo como calque, ou palavra-cópia, na língua inglesa. O *Oxford English Dictionary* (OED, 1989) tem uma entrada independente para *Weltanschauung* como um estrangeirismo, que, ele observa, é derivado do alemão *Welt*, para “mundo”, e *Anschauung*, para “percepção”.^[176] O OED define o termo como “uma visão de vida ou filosofia em particular; um conceito de mundo mantido por um indivíduo ou grupo”, sugerindo que seja vertido em inglês como “visão de mundo”. Segundo o aparato textual, *Weltanschauung* apareceu pela primeira vez em um contexto inglês em 1868 numa carta escrita por William James e citada por R. B. Perry em seu livro *The Thought and Character of William James* [Pensamento e caráter de William James] (1935): “Lembro-me de você dizer... que a característica do *Weltanschauung* grego era seu otimismo”. Outras documentações do uso inglês de *Weltanschauung* são compiladas até 1978. De particular interesse é a citação de 1934 em *Archetypal Patterns in Poetry* [Padrões arquetípicos na poesia] de M. Bodkin; ela escreve que “a filosofia de um homem... é sua *Weltanschauung* — a visão ou perspectiva individual da realidade”.

O OED trata “visão de mundo” de forma muito breve como um calque ou palavra-cópia.^[177] O termo é listado no 26º subtítulo na discussão de “mundo”, onde é mostrado como sendo o equivalente inglês de *Weltanschauung*. Aqui, “visão de mundo” é definido

sucintamente como “uma contemplação de mundo, uma visão de vida”. O aparato textual indica que, em inglês, ele foi pela primeira vez usado em 1858 por J. Martineau em seu livro *Studies of Christianity* [Estudos do cristianismo], onde se refere à “profunda penetração de sua [de São Paulo] cosmovisão equivocada”. Uma segunda citação data de 1906 no livro *Christianity in the Modern World* [Cristianismo no Mundo Moderno], de D. S. Cairns, onde o autor afirma que “o cristianismo, tanto no seu evangelho central como na sua cosmovisão, deve chegar a um acordo com o helenismo”.

Assim, nos 68 anos do seu uso inaugural na *Crítica do juízo* de Immanuel Kant, *Weltanschauung* entrou no idioma inglês na sua forma naturalizada como “visão de mundo”. Dez anos mais tarde, o próprio termo alemão ganhou aceitação no discurso acadêmico anglo-americano. Desde a sua gênese em meados do século XIX, tanto *Weltanschauung* como “visão de mundo” floresceram e se tornaram termos importantes no pensamento e no vocabulário dos intelectuais no mundo de fala inglesa.^[178]

O que é surpreendente, no entanto, à luz da virtual onipresença de *Weltanschauung* e “cosmovisão”, é a pouca atenção que tem sido dada ao termo nas enciclopédias e dicionários ingleses de filosofia. Na comparação, há mais discussão aprofundada sobre *Weltanschauung* nas ciências sociais e em literatura de referência teológica do que na filosofia.^[179] Por exemplo, não há nenhuma entrada independente seja para *Weltanschauung*, seja para “cosmovisão”, na *Encyclopedia of Philosophy* (1967), embora haja breves discussões sobre a ideia espalhadas ao longo dos seus 6 volumes.^[180] O recente *Cambridge Dictionary of Philosophy* (1995) não traz nenhuma entrada específica para “cosmovisão”, e sob *Weltanschauung* remete o leitor para o artigo sobre Wilhelm Dilthey, onde a noção é mencionada só muito brevemente.^[181] O *Oxford Dictionary of Philosophy* (1994) é um pouco mais completo, com sua breve definição de *Weltanschauung* como sendo “uma visão geral de mundo; uma filosofia abrangente”.^[182] O *Oxford Companion to Philosophy* (1995) acrescenta pouco com a sua definição sucinta e breve bibliografia. A *Dictionary of Philosophy* (1979), de Antony

Flew, dá uma atenção escassa ao conceito, definindo-o como “qualquer visão geral do Universo e do relacionamento do homem com ele”. Ele desenvolve, porém, o seguinte ponto importante, sobre o relacionamento entre o conceito e a filosofia propriamente dita: “Normalmente, o termo é aplicado a uma filosofia que afeta as crenças e atitudes práticas (em oposição a puramente teóricas) dos seus aderentes”.^[183] Finalmente, e talvez mais surpreendentemente, o recente *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998), apesar da sua meticulosidade, de outra forma louvável, não oferece nenhuma discussão sobre “cosmovisão” ou *Weltanschauung* como um conceito. Ele meramente refere a vários exemplos de cosmovisões (por ex., cartesiana, ecológica, newtoniana) e cita conceitos relacionados como “consciência histórica” e a importância da linguagem na formação de uma cosmovisão. *Weltanschauung* recebe apenas uma menção insignificante.^[184]

Considerando a pouca atenção dada a *Weltanschauung* nessas obras de referência, poderíamos facilmente concluir que no discurso filosófico anglo-americano essa noção é relativamente secundária (talvez o seja, se comparada com seu uso continental). No entanto, o uso frequente do termo por inúmeros pensadores em diferentes disciplinas parece ser incongruente com a sua negligência pelos filósofos de língua inglesa. Essa carência de atenção não diminui, contudo, o papel ou a importância que *Weltanschauung* e “cosmovisão” têm desempenhado no contexto anglo-americano. Poucas ideias europeias transplantadas têm desfrutado de tanto sucesso quando *Weltanschauung*, como parente próximo de “filosofia”, em capturar de maneira adequada a aspiração humana intrínseca de formular uma visão digna de vida.

Conclusão

Desde o seu primeiro esboço na *Crítica do juízo* de Immanuel Kant em 1790, a ideia de *Weltanschauung* tem se tornado uma das concepções intelectuais centrais na cultura e no pensamento contemporâneos. Embora a história do termo tenha sido em grande parte negligenciada no mundo de fala inglesa,

acadêmicos nos prodigiosos empreendimentos alemães de história da palavra e história das ideias investigaram minuciosamente o pano de fundo do mesmo. Trabalhos notáveis de Alfred Götze e Werner Betz (entre outros) bem como a entrada no *Deutsches Wörterbuch* [Dicionário alemão], além da tese abrangente de Helmut G. Meier, mapearam de forma admirável a peregrinação do termo. Embora essa noção fascinante tenha suas raízes profundamente entranhadas em solo alemão, seu rápido transplante transcontinental manifesta a incrível fertilidade do conceito. Uma ideia penetrante que é feliz em expressar o cerne das preocupações humanas havia nascido. Não é de admirar então que, passadas sete décadas do seu nascimento, ela tenha adentrado o discurso anglo-americano e, cruzando o canal e além-mar, tenha se tornado tão frutífera quanto já era no continente europeu. Dado o seu sucesso, o que surpreende é a ausência de reflexão dedicada à história e teoria do conceito entre os estudiosos e filósofos de fala inglesa. Uma história do conceito na filosofia dos séculos XIX e XX e entre as disciplinas das ciências naturais e sociais ajudaria a corrigir essa situação.

Capítulo Quatro: UMA HISTÓRIA FILOSÓFICA DE “COSMOVISÃO”: O SÉCULO XIX

Há mais coisas em *Weltanschauung* do que seu passado linguístico. Para um grau ainda maior de elucidação, especialmente à luz do seu papel proeminente no pensamento cristão, devemos recuar um pouco e retomar o papel da cosmovisão na história da filosofia europeia do século XIX. Assim, no presente capítulo, vamos tocar nos pontos altos tendo como foco o papel dessa concepção no pensamento de G. W. F. Hegel, Søren Kierkegaard, Wilhelm Dilthey e Friedrich Nietzsche.

“Cosmovisão” em G. W. F. Hegel

Num amplo e intenso desenvolvimento, “a mente alemã, no curto espaço de quatro décadas (1780-1820) produziu uma riqueza de sistemas de *Weltanschauung* filosófica... como em nenhuma outra época se poderia condensar em tão curto espaço de tempo”.^[185] O pensamento e a obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) certamente coroam esse notável período de incrível realização intelectual. Embora o seu diploma de faculdade observasse sua compreensão inadequada da filosofia, o fato é que Hegel “presenteou a humanidade com um dos retratos mais grandiosos e impressionantes do Universo que se poderia encontrar na história da filosofia”.^[186] Ele não apenas empregou o conceito de *Weltanschauung* de maneiras interessantes, como também a substância do seu sistema tornou possível lhe creditar não só a ideia do Espírito Absoluto, como também “a descoberta de estruturas conceituais alternativas”.^[187]

Logo cedo, Hegel mostrou um interesse pelo conceito de *Weltanschauung*.^[188] Durante o ano inaugural do seu professorado

em Jena em 1801, ele publicou seu primeiro trabalho, intitulado *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* [A diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e o de Schelling]. Esse livro traz o uso inicial da palavra por Hegel numa seção voltada à “relação do filosofar com um sistema filosófico”. Num movimento dialético, a razão une as antíteses objetivas e subjetivas para formar uma cosmovisão infinita e substantiva. Hegel escreve: “A razão, portanto, une essa totalidade objetiva à totalidade subjetiva oposta para formar uma intuição de mundo infinita [*unendlichen Weltanschauung*], cuja expansão se contrai ao mesmo tempo na mais rica e mais simples identidade”.^[189] Desde o início da sua carreira, *Weltanschauung* foi o termo escolhido por Hegel para transmitir uma importante ideia na estrutura do pensamento dialético.

O uso hegeliano de “cosmovisão” na *Phenomenology of Mind* [Fenomenologia da mente] é mais significativo. Essa obra, publicada em 1807, traz os parâmetros essenciais do sistema filosófico de Hegel. Seu objeto é a biografia da consciência do *Geist* ou Espírito. Na análise kantiana da consciência, há um conjunto de categorias determinantes para todas as mentes racionais que torna possível ter uma visão básica única do mundo. Para Hegel, em *Phenomenology*, entretanto, há uma variedade de formas de consciência, tal que Jacob Loewenberg pode descrever o livro como um tratamento de “diferentes e recorrentes visões de vida — sensoriais e intelectuais, emocionais e reflexivas, práticas e teóricas, místicas e filistinas, céticas e dogmáticas, empíricas e especulativas, conservadoras e radicais, egoístas e sociais, religiosas e seculares”.^[190] Hegel examina de forma sistemática essas várias perspectivas conscientes, uma das quais chamada de “visão moral do mundo”, cujo conteúdo ele descreve nos seguintes termos:

Começando com um caráter específico dessa espécie, é formada e estabelecida uma perspectiva moral do mundo [*moralische Weltanschauung*], que consiste num processo de relacionar o aspecto implícito da moralidade e o aspecto explícito. Essa relação pressupõe haver a completa indiferença recíproca e independência específica entre a natureza e os propósitos e as

atividades morais; e, também, por outro lado, um senso consciente de dever como o único fato essencial, e da natureza como estando totalmente desprovida de independência e de sua própria importância essencial. A visão moral de mundo [*Die moralische Weltanschauung*], a atitude moral, consiste no desenvolvimento dos momentos que se acham presentes nessa relação de pressuposições inteiramente antitéticas e conflitantes.

[191]

Gadamer sugere que Hegel usa aqui *Weltanschauung* “como um termo para a amplificação postulatória de Kant e Fichte da experiência moral básica [transmutada] em uma ordem de mundo moral”. [192] O termo carrega a força de uma perspectiva prática sobre a vida, uma atitude consciente que é permeada pela tensão da preocupação e da obrigação moral. Esse é um dos muitos pontos de vista que Hegel examina nessa obra, não como se fossem sistemas filosóficos formais, mas como “modos de viver e olhar para o Universo”. [193] A fenomenologia de Hegel implica o reconhecimento discreto de uma diversidade de modelos de mundo como o Espírito Absoluto, em si mesmo exemplificado na cultura e no pensamento humanos, na sua jornada dialética pela história rumo à autocompreensão escatológica. Ao longo do caminho histórico, no entanto, teorias alternativas são desenvolvidas, contrastadas e sintetizadas. A ideia da *Weltanschauung* como um produto cognitivo do Espírito Absoluto no processo histórico era bastante adequada para transmitir esse aspecto da filosofia hegeliana.

Em sua *Philosophy of History* [Filosofia da história], Hegel sugere que as cosmovisões estão incorporadas tanto na consciência individual como na nacional. Em relação ao indivíduo, cada pessoa pode ter uma cosmovisão característica bem como uma perspectiva religiosa idiossincrática. Ele afirma “que assim como todo mundo pode ter seu modo particular de ver as coisas de um modo geral [*Weltanschauung*], também pode ter uma religião que é peculiar a si próprio”. [194] Mais adiante no livro, Hegel emprega o termo para se referir à perspectiva de toda uma nação. Depois de fazer uma interpretação sem rodeios da divindade hindu

(como uma “degradada até a vulgaridade e ausência de sentido), ele então comenta que essa teologia “nos dá uma ideia geral da visão indiana de Universo [*indischen Weltanschauung*]”.^[195] Mais uma vez vemos que *Weltanschauung* é um termo adequado para se referir a vários estilos de pensamento sobre a natureza da existência, compartilhado em uma nacionalidade ou etnicidade em comum e influente sobre o *intellectus* de um indivíduo em particular. Como afirma Vincent McCarthy, “para Hegel, *Weltanschauung* significa a cosmovisão de uma determinada nação numa determinada época: uma visão compartilhada na qual o poeta participa. Assim, cosmovisão é uma visão geral, compartilhada, que uma pessoa adquire automaticamente pela participação nos tempos e na sociedade que ela forma com o seu semelhante... Cosmovisão, à la Hegel, é o entendimento pela apreensão do desvelar do Espírito no mundo exterior”.^[196]

O relacionamento da *Weltanschauung* com a filosofia e a religião está na mente de Hegel nos seus *Lectures on the Philosophy of Religion* [Discursos sobre a filosofia da religião]. Após argumentar que a religião é intrínseca à natureza humana, ele levanta uma questão sobre a relação da religião com a cosmovisão e sugere que a filosofia é responsável por explicar a natureza dessa conexão. “Como homem, a religião lhe é essencial, não um sentimento estranho à sua natureza. Contudo, a questão essencial é a relação da religião com a sua [do homem] teoria geral do Universo [*Weltanschauung*], e é a isso que o conhecimento filosófico se conecta e sobre o qual essencialmente opera.”^[197]

Mas primeiro o relacionamento entre a filosofia e a cosmovisão deve ser esclarecido. Como o contexto indica, “formas de consciência” e “os princípios da época”, as cosmovisões não devem ser confundidas com a filosofia *per se*. No entanto, por causa do existente contato, contenda e antagonismo entre ambos, sua relação também deve ser esclarecida. A filosofia, como disciplina chefe, deve elucidar sua própria natureza, explicar sua conexão com as cosmovisões e articular a relação entre as cosmovisões e a religião. Uma vez que essa ordem de coisas esteja clara, a disciplina da filosofia da religião será liberada para seguir corretamente nos seus próprios termos. Hegel, portanto, estabelece

distinções concretas e explica a conexão entre essas áreas fundamentais de interesse e preocupação humana, a cosmovisão entre elas.

Embora existam algumas referências bastante benignas a *Weltanschauung* nos *Lectures on the Philosophy of Religion* de Hegel,^[198] a palavra faz o dever de secretário nos discursos de Hegel sobre estética.^[199] Francis Schaeffer diz que “um artista faz um corpo de trabalho e esse corpo de trabalho mostra a cosmovisão do artista”.^[200] Essa é também a essência da visão de Hegel. Por exemplo, ele fala do desenvolvimento do fluxo do Espírito manifestado simultaneamente numa *Weltanschauung* e na arte que a expressa. Ele escreve: “Esse desenvolvimento é em si mesmo espiritual e universal, visto que a sequência de concepções definidas de mundo [*Weltanschauungen*], como a consciência definida, mas abrangente, da natureza, do homem e de Deus, confere a si mesma uma forma artística”.^[201] Isso sugere que uma cosmovisão e sua expressão na arte serão diferentes em diferentes épocas históricas: “a arte que expressa uma cosmovisão difere da que expressa outra cosmovisão: a arte grega como um todo difere da arte cristã como um todo. A sequência de diferentes religiões dá origem a uma sequência de diferentes formas de arte”.^[202] A arte é de fato invocada para representar “a essência interior do conteúdo” de um dado período. Hegel, no início do seu tratamento da arte romântica, é constrangido a esclarecer os contornos da mentalidade romântica que “entram na consciência na forma de uma nova visão de mundo [*neuen Weltanschauung*] e nova forma artística”.^[203] Assim, para Hegel, a vocação da arte é exibir o espírito da época. As formas de ver o mundo são tecidas na arte e reveladas por ela.^[204]

Como encarnada por uma cosmovisão, a arte se manifesta especialmente na poesia lírica e épica, bem como no dramaturgo ou cantor de letras. Sobre o gênero épico, Hegel diz: “Consequentemente, o conteúdo e a forma do épico propriamente dito são a inteira perspectiva de mundo [*gesamte Weltanschauung*] e objetiva manifestação de um espírito nacional apresentado no seu formato de auto-objetificação como um evento real”. Novamente

sobre o épico, Hegel afirma: “Assim visto, o arredondamento e a forma acabada do épico não residem apenas no conteúdo particular da ação específica, mas também na totalidade da cosmovisão [*Totalität der Weltanschauung*], cuja realização objetiva o épico se compromete a descrever”. O que é verdade do épico também é verdade do verso lírico. Hegel escreve: “As visões gerais, a base fundamental de uma perspectiva sobre a vida [*einer Weltanschauung*], as concepções mais profundas das relações decisivas da vida não estão, portanto, excluídas do lírico; e grande parte do tema... está igualmente dentro dos domínios dessa nova espécie de poesia”. Por fim, Hegel observa que, enquanto os poetas épicos e líricos são os condutos de uma visão mais ampla e coletiva da realidade, “o cantor de letras expressa seu próprio coração e sua perspectiva pessoal sobre a vida [*subjektive Weltanschauung*]”.^[205] Assim, quer individualmente através do dramaturgo, quer coletivamente através do lírico ou escritor de épico, a poesia bem como outras formas de arte são expressões de cosmovisões, pois são representações do Espírito numa variedade de momentos e movimentos históricos.

A noção de *Weltanschauung* está certamente presente nos escritos de G. W. F. Hegel. Embora ele não tenha dado atenção prolongada a uma teoria de cosmovisão como tal — uma tarefa que acabou sendo assumida por Wilhelm Dilthey —, o uso frequente do termo por Hegel, e a proeminência internacional dele, certamente transmitiram à ideia uma importância que de outra forma ela não teria alcançado. Para Hegel, as cosmovisões são fenômenos do Espírito Absoluto na dialética da história. Antropologicamente, elas se tornam os humores, as percepções, atitudes e estados da consciência humana, como estruturas da realidade. Richard Rorty está correto, portanto, quando afirma que “a ideia de estruturas conceituais alternativas têm sido um lugar comum na nossa cultura desde Hegel”.^[206] Elas devem ser distinguidas da filosofia e da religião, e são mantidas individual e corporativamente pela estrutura política. As cosmovisões mantêm uma importante relação com a arte, que serve muitas vezes de meio pelo qual as várias visões de vida se manifestam e são promovidas. Por causa da filosofia de Hegel e seu uso de *Weltanschauung*, podemos dizer com justiça,

juntamente com Michael Ermarth, que “muito da história intelectual alemã do período moderno pode ser dita como centrada nas propriedades e perplexidades da ideia de cosmovisão”.^[207] Assim, Hegel desempenhou um importante papel na promoção da *Weltanschauung* como um conceito incisivo no cenário intelectual europeu do século XIX.

“Cosmovisão” e “visão de vida” em Søren Kierkegaard

Como discuti anteriormente, a ideia popular de *Weltanschauung* se espalhou rapidamente entre os pensadores continentais e migrou para longe da sua terra natal intelectual na Alemanha, fazendo mesmo seu caminho rapidamente até a região escandinava. Embora os detalhes específicos sejam incertos, por volta de 1838 Søren Kierkegaard (1813-55) ouviu e abraçou o termo, cunhou seu correspondente dinamarquês e o empregou no seu primeiro trabalho publicado. Ao longo da sua carreira, “cosmovisão” e seu termo companheiro, “visão de vida”, desempenharam um papel crucial nas reflexões filosóficas e na vida pessoal de Kierkegaard. Como McCarthy observou, esta última noção, particularmente, penetrou na dimensão profunda do pensamento existencial de Kierkegaard.

A visão de vida enfatiza o dever e a importância do indivíduo de compreender a si mesmo, tanto suas “premissas” como suas “conclusões”, sua condicionalidade e sua liberdade. Cada homem deve responder por si mesmo sobre o significado da vida, e, portanto, não pode tomar partido do espírito da época, que tão prontamente responderá em favor dele. Em adição, a visão de vida, assim como a filosofia de vida, desafia a filosofia acadêmica estabelecida que é desenvolvida exclusivamente a partir do pensamento. A nova filosofia que Kierkegaard sugere pela sua ênfase na visão de vida, e a definição que faz dela, não é mais um pensamento desvinculado, mas uma reflexão sobre o significado da experiência e, por conseguinte, sua articulação numa visão coerente. A visão de vida não deve ser o único aspecto do novo filosofar, mas, em vez disso, encontrará seu

lugar no centro da busca pela sabedoria, papel que a filosofia uma vez arrogou a si.^[208]

Dada a importância da “cosmovisão” e “visão de vida” para Kierkegaard, algumas informações técnicas sobre a invenção e o uso desses termos por ele se mostram relevantes. A palavra-cópia dinamarquesa de Kierkegaard para *Weltanschauung* é *verdensanskuelse*, que ocorre apenas cinco vezes nas suas obras reunidas, segundo a concordância básica para as obras completas de Kierkegaard.^[209] O termo mais importante para Kierkegaard é *livsanskuelse*, que é o equivalente kierkegaardiano do alemão *Lebensanschauung*, e é traduzido como “visão de vida”. Os 143 usos notáveis desse termo por Kierkegaard aparecem mais que o dobro de vezes nas obras reunidas do autor que a palavra “filosofia”.^[210] Tendo, assim, sido cunhadas por Kierkegaard, *livsanskuelse* e *verdensanskuelse* fizeram sua estreia dinamarquesa na publicação de 1838 intitulada *From the Papers of One Still Living* [Dos papéis de alguém que ainda vive].^[211] Inquestionavelmente, ele preferia *livsanskuelse* (visão de vida) em vez de *verdensanskuelse* (cosmovisão), porque capturava melhor o caráter existencial da sua filosofia, embora em algumas ocasiões tenha usado os termos como sinônimos.^[212] Como alguém para quem o propósito da vida era encontrar uma verdade pela qual viver e morrer^[213] (o chamado registro *Gilleleje* de Kierkegaard), ao que parece ele estava buscando simplesmente uma *livsanskuelse*, uma visão profunda e satisfatória da vida que o capacitaria a tornar-se um ser humano total. O entendimento desse rico conceito por ele e a contribuição de Kierkegaard para a história da cosmovisão serão vistos à medida que examinarmos algumas passagens selecionadas da sua lavra tratando do assunto.

O livro de 40 páginas de Kierkegaard, *From the Papers of One Still Living* (1838), apropriadamente descrito por um comentarista como um “artigo demasiadamente grande de jornal”,^[214] é repleto de reflexões sobre a “visão de vida” (*livsanskuelse*). O livro é uma crítica mordaz ao terceiro romance de Hans Christian Andersen *Only a Fiddler* [Só violinista] (1837). Segundo Kierkegaard, uma

visão de vida é a *conditio sine qua non* para um romance ter um sentido positivo ou negativo. Kierkegaard explica a suprema função dela como um lastro literário nas seguintes palavras: “Uma visão de vida funciona na verdade como a providência no romance; ela é sua unidade mais profunda, fazendo com que a novela tenha um centro de gravidade em si. A visão de vida livra o romance de ser arbitrário ou sem propósito, já que o propósito é imanentemente apresentado em toda parte na obra de arte. Mas quando essa visão de vida está ausente, o romance tenta insinuar alguma teoria (romances curtos dogmáticos, doutrinários) em detrimento da poesia, ou faz um contrato finito ou incidental com a carne e o sangue do autor”.^[215]

Infelizmente, uma visão de vida é exatamente o que faltava no romance de Andersen. Ao apontar a deficiência desse autor, Kierkegaard descreve a natureza de uma visão de vida e menciona duas possíveis alternativas, o estoicismo e o cristianismo.

Agora, quando dizemos que Andersen carece absolutamente de uma visão de vida (*livsanskuelse*), essa declaração é tanto fundada no anterior como fornece, ela própria, o fundamento para o último. Uma visão de vida é mais que uma ideia pura ou soma de proposições mantidas em neutralidade abstrata; é mais que a experiência que, como tal, é sempre atomística; é, em outras palavras, a transubstanciação da experiência, uma certeza inabalável que uma pessoa tem, alcançada por toda a experiência [dela] — a visão de vida ou se torna familiarizada com todas as relações mundanas (um mero ponto de vista humano, por ex., o estoicismo), que ao fazê-lo se torna alheia a uma experiência mais profunda — ou, voltada para o céu (o religioso), encontra nisso o que é crucial tanto para a sua existência celestial como terrena, alcançando a verdadeira convicção de que “nem morte nem vida, nem anjos nem demônios, nem o presente nem o futuro, nem quaisquer poderes, nem altura nem profundidade, nem qualquer outra coisa na criação será capaz de nos separar do amor de Deus que está em Cristo Jesus, nosso Senhor”.^[216]

Duas coisas são notáveis nessa citação. Primeiro, a rejeição das definições intelectualista e experiencialista de visão de vida em favor de uma descrição bastante reveladora dela como uma

“transubstanciação da experiência”. Uma visão de vida, embora não devendo ser identificada com a simples experiência, é, todavia, alcançada através da experiência levando à auto segurança e transfiguração pessoal. Em segundo lugar, essa certeza imperturbada e condição transformada pode ser de duas espécies, uma mundana e humanística, como exemplificada no estoicismo, e outra mais profunda e celestial, como exemplificada no cristianismo. O que é significativo é a forma como Kierkegaard, que claramente defendia a última alternativa sobre a primeira, designa o estoicismo e o cristianismo como opções de visão de vida.

No mesmo contexto, Kierkegaard aponta que nem todo mundo consegue ter uma visão de vida, seja por causa da interferência da vida em si, seja por causa de uma preocupação irrefletida com o sofrimento. Supondo, no entanto, que esses obstáculos sejam superados, Kierkegaard descreve os elementos básicos da formação de uma visão de vida: “Se agora perguntarmos como uma visão de vida surge, responderemos que para aquele que não permite a sua vida fracassar, mas, tanto quanto possível, tenta equilibrar os eventos individuais na vida — para ele deve chegar necessariamente um momento de iluminação incomum sobre a vida, sem que tenha precisado compreender todas as possíveis especificidades para o subsequente entendimento de que ele, entretanto, tem [venha a ter] a chave: quero dizer, deve chegar o momento em que, como Daub observa, a vida será entendida retroativamente por meio da Ideia”.^[217]

Aqui, uma visão de vida é descrita como uma “iluminação incomum sobre a vida” que é concedida num momento *kairos* na experiência de uma pessoa. Isso não consiste de uma compreensão de tudo, mas, antes, fornece a chave (isto é, a estrutura ou esboço) pela qual todas as coisas podem ser realmente entendidas. Embora a vida se mova para o futuro, ela só pode ser entendida retroativamente, e a posse de uma visão de vida — a Ideia — é o meio para a iluminação pública e privada.

Assim, na primeira obra publicada de Kierkegaard, ele introduz o motivo da visão de vida. Embora seja essencialmente uma obra de crítica literária, como observa McCarthy, Kierkegaard também tinha preocupação “com uma visão de vida madura, séria;

não só para o propósito da poesia épica, mas também para a compreensão do que é crucial tanto para a existência celestial como terrena”.^[218]

Na obra kierkegaardiana de dois volumes *Either/Or* [Ou um, Ou outro] (1843), duas fases da existência, estética e ética, se enfrentam de forma pugilista. Num *corner* está Johannes Climacus, ou A, o esteta incorrigível cujos pontos de vista são expressos na parte 1 da obra. No outro *corner* está Judge William, ou B, o representante da perspectiva ética, cujas críticas a A são apresentadas na segunda parte do tratado. No seu cerne, *Either/Or* é uma competição entre duas visões de vida alternativas: entre viver esteticamente ou viver eticamente. Como o editor desses dois respectivos volumes, Victor Eremita, aponta, “os artigos de A contêm uma multiplicidade de abordagens para uma visão estética de vida... os artigos de B contêm uma visão ética de vida”.^[219] A partir do drama desse relacionamento agonístico entre A e B, emergem *insights* kierkegaardianos valiosos sobre a “visão de vida” abstratamente e “visões de vida” concretamente.

No nível abstrato, Judge William proclama a Johannes Climacus que uma visão de vida não é apenas uma “necessidade natural”, mas também algo absolutamente “essencial”. A exemplo de Climacus, a pessoa que vive esteticamente tem uma visão de vida, embora possa não reconhecer ou compreendê-lo por causa da sua imersão no imediatismo da experiência. Para contrabalançar sua simploriedade, William informa a Climacus que “todo ser humano, não importa quão pouco dotado seja, quão subordinada sua posição na vida seja, tem uma necessidade natural de formular uma visão de vida, uma concepção do significado da vida e do seu propósito”. Embora um Climacus arrogante pudesse querer distinguir a si próprio daqueles estetas menores que pareceriam incapazes de gozar a vida tal como ele, William o informa que ele (Climacus) tem “algo em comum com eles, algo muito essencial — a saber, uma visão de vida”, e que o que na verdade o distingue deles é algo totalmente supérfluo.^[220] Uma visão de vida, portanto, está ligada a questões hermenêuticas e teleológicas cruciais. Essa busca é tanto natural como necessária para os seres humanos. A visão de vida e a existência humana são inseparáveis.

Além disso, William afirma que respostas positivas a essas questões de visão de vida quando combinadas com o ingrediente do ético formam a base para as amizades humanas estáveis. “A condição absoluta para a amizade”, William claramente expressa, “é a unidade numa visão de vida”. Um fundamento assim para a amizade tem nítidas vantagens. “Se uma pessoa tem isso, não será tentada a basear sua amizade em sentimentos obscuros ou simpatias indefiníveis. Por consequência, não experimentará aquelas mudanças ridículas de um dia ter um amigo, e no outro não.” Demais, declara William, embora muitas pessoas tenham um “sistema” filosófico, em seus raciocínios formais o componente ético está conspicuamente ausente. Por outro lado, “o elemento ético na visão de vida se torna o ponto de partida essencial para a amizade, e só quando a amizade é vista dessa forma é que ganha significado e beleza”. Assim, conclui William, “a unidade numa visão de vida é o elemento constituinte de uma amizade”.[\[221\]](#)

Kierkegaard aponta em outro lugar que uma visão de vida não apenas é fundacional para uma amizade, como é também um pré-requisito para a paternidade e um componente essencial na educação cristã dos filhos. Relativo à questão anterior, uma criança tem tanto direito de saber sobre o significado da vida pelo seu pai como tem de esperar o leite da sua mãe. A posse e o compartilhamento de uma visão de vida são tão intrínsecos à vocação da paternidade como o é a amamentação da maternidade.

Você não acha que ser pai requer que se tenha alcançado a maturidade de realmente ter uma visão de vida da qual se ousa dar testemunho e ousa recomendar ao próprio filho quando, com o direito que tem de ser criança e de dever a você a própria vida, ele lhe pergunta do sentido da vida? Ou supondo que aquilo de que a natureza se encarrega, leite materno etc., ocorre ser da mulher a tarefa especial de cuidar — não seria repulsivo querer ser uma mãe para satisfazer o desejo pessoal, mas não ter à disposição o que a criança precisa? Mas o filho tem o direito de exigir uma visão de vida do pai e que este realmente tenha uma visão de vida.[\[222\]](#)

A amizade e a paternidade estão entrelaçadas nessa questão de visão de vida. Isso também vale para a educação. No seu *Attack upon "Christendom"* [Ataque à "cristandade"], Kierkegaard lamenta o fato de em lares nominalmente cristãos as crianças padecerem do fracasso dos pais em lhes dar uma educação distintamente cristã, incluindo uma visão de vida. "A educação dos filhos", ele se queixa, "consiste num treinamento formal, em aprender algumas poucas coisas, não havendo o comprometimento de transmitir qualquer visão religiosa e tampouco cristã de vida, de falar aos filhos sobre Deus e tampouco de falar sobre Deus de acordo com os conceitos e as ideias que são peculiares ao cristianismo".^[223] Para Kierkegaard, por implicação, a transmissão de um conceito de vida mergulhado no pensamento cristão era uma exigência educacional indispensável nas famílias que fizessem uma declaração de fé.

Either/Or também se concentra numa série de visões de vida concretas que entram nos tópicos mais amplos da ética e estética. No seu diálogo, Judge William informa a Johannes Climacus que a visão estética deste se resume a uma única proposição: é preciso aproveitar a vida. Algumas visões de vida nas quais a condição para gozar a vida se acha *dentro* do indivíduo focam a saúde, a beleza ou o talento.^[224] Outras visões de vida nas quais a condição para gozar a vida se acha *fora* do indivíduo se concentram na riqueza, honra, nobreza, no amor romântico e assim por diante.^[225] Além disso, William tenta persuadir Climacus de que a busca incessante do prazer termina finalmente em desespero, tristeza ou sofrimento.^[226] O objetivo final de William, portanto, é convencer Climacus de que a visão de vida deste é falida e que é adequado fazer uma mudança significativa de paradigmas, da estética para a ética. "Ainda assim, você não tem nenhuma visão de vida. Você tem algo que lembra uma visão, e isso dá à sua vida um tipo de autocontrole que não deve, porém, ser confundido com uma confiança segura e revitalizante na vida. Você tem autocontrole apenas por contraste com a pessoa que ainda está em busca dos fantasmas da satisfação."^[227]

O ponto de Judge William é claro: sob a categoria da estética não é possível haver nenhuma visão de vida viável. Assim como Kierkegaard tinha castigado Andersen por sua negligência de uma visão de vida no seu romance, Judge William reprova Johannes Climacus pela mesma omissão atroz na sua própria vida. Só por uma transição da estética para a ética Climacus poderia obter um novo ponto de vista que o sustentaria. A escolha era sua: *ou* viver esteticamente, *ou* viver eticamente.

A esfera ética da existência, no entanto, é apenas penúltima para o estágio final da religiosa. Em *Stages on Life's Way* [Os estágios sobre os caminhos da vida] (1845),^[228] é detectada uma crise de visão de vida em que se faz toda uma transição do domínio estético para o religioso. A história se desenrola no diário de Quidam “Culpado? / Não culpado?” — um dos “estudos por várias pessoas” em *Stages* de Kierkegaard. A ocasião é um relacionamento rompido. Em meio à contemplação das categorias básicas da sua vida, Quidam percebe que sua visão de vida deve ser renovada, e “num momento de incomum iluminação” vem a saber que sua premissa fundamental deve ser religiosa. Ao ouvir o pregador, ele obtém iluminação: “O próximo ponto é que cada pessoa prepara o caminho do Senhor dentro de si. É isso, claro, que deveria ser falado, e é sobre esse ponto que uma visão de vida pode ser construída”. A solução para o colapso do estético, para Quidam, assim como para todos, está no estágio religioso da existência. Essa tese também é apresentada em outro ensaio em *Stages*, intitulado “Reflexões sobre o casamento”, em que “um homem casado” afirma: “A solução é uma visão de vida religiosa construída sobre pressupostos éticos, uma visão de vida que supostamente pavimenta o caminho para, por assim dizer, se apaixonar e se proteger de qualquer perigo externo e interno”.^[229] A visão religiosa não substitui as esferas anteriores da existência, mas a todas absorve e redime. Assim, nos estágios ao longo dos caminhos da vida, a visão de vida religiosa é final e inclui todas as coisas.

A contribuição de *Concluding Unscientific Postscript* [Post Scriptum final não científico] (1846) à teoria de visão de vida de Kierkegaard é relativamente menor, com uma exceção. Tem a ver

com uma afirmação de Johannes Climacus, que associa a visão de vida ao “princípio grego”, e isso levanta implicitamente a seguinte questão perene: O que é filosofia? “Entender a si mesmo na existência, tal era o princípio grego. Por menos conteúdo que a doutrina de um filósofo grego pudesse por vezes apresentar, o filósofo tinha uma vantagem: nunca era cômico. Estou bastante ciente de que se alguém fosse viver hoje como um filósofo grego, existencialmente expressando e existencialmente sondando as profundezas do que deveria chamar de sua visão de vida, seria considerado um lunático. Que assim seja.”^[230]

O princípio grego e sua visão análoga de vida é a própria antítese do pensamento abstrato. “Enquanto o pensamento abstrato busca entender o concreto abstratamente, o pensador subjetivo [de visão de vida] precisa inversamente compreender o abstrato concretamente.”^[231] O melhor na filosofia grega antiga — exemplificado, para Kierkegaard, no Sócrates histórico, pré-platônico — aspirava “ao ‘amor pela sabedoria’ numa autêntica existência humana fundada na reflexão e no desejo de compreender a si próprio”.^[232] É precisamente, também, o ônus da filosofia de visão de vida. No entanto, assim como a filosofia grega orientada existencialmente fora eclipsada pelas abstrações do idealismo platônico nos dias de Sócrates, a filosofia de visão de vida foi frustrada pelo idealismo hegeliano nos dias de Climacus. Porque a filosofia acadêmica — platônica, hegeliana ou outra — era tão desengajada do *pathos* da existência humana, ela se tornou “cômica” ou ingênua. A filosofia grega e de visão de vida, no entanto, por causa do seu profundo encontro existencial com as questões da existência humana, jamais era cômica ou ingênua, embora filósofos profissionais ou pensadores abstratos nos períodos antigo ou contemporâneo possam zombar disso. Nos dias de Climacus, viver e pensar como um filósofo grego na sondagem e busca de uma visão de vida seria considerado loucura, uma total insanidade. Qual foi a resposta de Climacus a essa ridicularização? “Quem assim seja.” No que consiste, então, a verdadeira filosofia? Climacus sugere que a verdadeira filosofia é encontrada no “princípio grego” do mundo clássico e na “filosofia de visão de vida” de sua própria época (de Climacus). A busca e o desenvolvimento

sérios de uma *livsanskuelse* é, em suma, o verdadeiro amor pela sabedoria, e deveria substituir a comédia do pensamento abstrato.

Por meio dessas reflexões notáveis, Søren Kierkegaard introduziu os conceitos de cosmovisão e visão de vida na Escandinávia.^[233] Preferindo a orientação mais existencial de visão de vida à ideia mais hegeliana e abstrata de cosmovisão, ele empregou a ideia como um modo de se referir a formas alternativas de estar no mundo (estética, ética, religiosa) e como um tema que permeia o significado e propósito da própria vida, seja em termos cristãos, seja em termos não cristãos. Para Kierkegaard, uma visão de vida é essencial para a literatura, amizade, paternidade e educação. A busca de uma visão de vida está no cerne da filosofia, um genuíno amor pela sabedoria que vai além das abstrações do pensamento profissional. As reflexões de Kierkegaard sobre esse assunto, porém, foram casuais, não sistemáticas. Enquanto isso, voltando ao continente, um filósofo alemão chamado Wilhelm Dilthey reconheceu a importância da cosmovisão como um conceito e fez dele um componente crucial na sua tentativa de elaborar uma epistemologia das ciências humanas. A riqueza do pensamento de Dilthey e a importância histórica do mesmo tornam necessário sua discussão por nós em alguns pormenores.

“Cosmovisão” em Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey (1833-1911), que José Ortega y Gasset chamou de “o filósofo mais importante da segunda metade do século XIX”,^[234] é mais bem conhecido por suas teorias de ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), suas contribuições a certos problemas metodológicos no estudo da história e por seus avanços criativos na disciplina da hermenêutica. Não deve ser esquecido, porém, seu tratamento pioneiro, sistemático, das cosmovisões. Como muitos outros, Michael Ermarth reconheceu a contribuição única das reflexões de Dilthey sobre a cosmovisão e a importância do conceito na sua filosofia.

Foi Dilthey quem levantou o problema das cosmovisões para uma declaração teórica abrangente. Nessa área, ele inovou e mapeou

o terreno intelectual que mais tarde seria explorado pelos estudantes em muitas disciplinas diferentes. Seus escritos fornecem um tratamento exaustivo da gênese, articulação, comparação e desenvolvimento das cosmovisões. Sua doutrina ou “ciência” das cosmovisões (*Weltanschauunglehre*; amiúde *Wissenschaft der Weltanschauung*), frequentemente tomada como uma dimensão marginal desse pensamento, é na verdade um dos elementos fundamentais dele, requerendo por si só uma análise cuidadosa.^[235]

As reflexões de Dilthey sobre a cosmovisão eram parte da sua tentativa geral de formular uma epistemologia objetiva para as ciências humanas, a exemplo do que fez Immanuel Kant para as ciências naturais. Embora Dilthey fosse extremamente preocupado com a verdade científica e a possibilidade de um conhecimento histórico e cultural objetivos, seu pensamento estava enraizado nas questões da vida real e no que chamava de “experiência vivida”. “Toda verdadeira cosmovisão”, argumentou Dilthey, “é uma intuição que emerge de um “estar-em-meio-à-vida.”^[236] A vida mesma é um enigma que requer explicação. Assim como tentar adivinhar o que a alma é a partir de um breve vislumbre de um rosto humano, o semblante críptico da vida convida a uma investigação mais profunda. As questões cósmicas e pessoais são de forma perene a preocupação das pessoas pensantes que buscam entender os segredos da vida.

O enigma da existência encara todas as eras da humanidade com o mesmo semblante misterioso; nós avistamos suas características, mas temos de adivinhar a alma por detrás dela. Esse enigma sempre está ligado organicamente ao do mundo em si e com a pergunta do que devo, afinal, fazer neste mundo, por que estou nele e como minha vida findará nele. De onde eu vim? Por que existo? O que será de mim? Esta é a pergunta mais geral de todas e a que mais me preocupa. A resposta a ela é buscada em comum tanto pelo gênio poético, pelo profeta como pelo pensador.^[237]

A vida humana é, em grande parte, conduzida no modo interrogativo. Questões sobre a origem, ação, propósito, morte e especialmente sobre o destino dos seres humanos no mundo são por igual modo a preocupação do poeta, do filósofo e do profeta. Assim, Dilthey, soando de forma muito parecida com um existencialista de tradição kierkegaardiana, afirma que “entender a vida como vivida pelo homem — tal é o objetivo do homem da época atual”.^[238]

Esse objetivo de entender a vida era na realidade perpétuo, de acordo com Dilthey, se expressando no impulso metafísico universal de averiguar os contornos da realidade em termos absolutistas. A ascensão da consciência histórica havia demonstrado que esses sistemas metafísicos universais eram na verdade altamente condicionados e relativos, mera função das particularidades e disposições históricas dos seus autores. Em última análise, os sistemas metafísicos, por mais autoritativos e grandiosos que pudessem parecer, eram falsos. A história da metafísica era, na verdade, a história do fracasso filosófico. Qualquer tentativa de uma futura metafísica acabaria compartilhando do mesmo destino.^[239]

Em lugar dos sistemas metafísicos tradicionais que reivindicavam validade universal, Dilthey estabeleceu sua metafilosofia de cosmovisão. Nela, propôs uma análise e comparação das atitudes básicas para com a vida, tal como subjazem e se expressam na poesia, religião e metafísica. Ele chamou esse empreendimento metafilosófico de “filosofia da filosofia” (*Philosophie der Philosophie*) e de “doutrina” ou “ciência” das cosmovisões (*Weltanschauunglehre*). Essa tarefa filosófica inovadora, essa investigação histórica das cosmovisões, revelaria como a mente humana no contexto da experiência vivida buscaria dar sentido ao mistério do cosmo. “É tarefa da teoria das cosmovisões”, afirma Dilthey, “pela análise do curso histórico da religiosidade, poesia e metafísica em oposição à relatividade, apresentar sistematicamente o relacionamento da mente humana com o enigma do mundo e da vida”.^[240] A investigação histórica das cosmovisões, segundo Dilthey, evita o erro absolutista da metafísica tradicional e ainda fornece *insights*, parciais que sejam, da natureza

do cosmo que tenham sido coligidos pela sempre questionadora mente humana.

A teoria de cosmovisões de Dilthey é talvez mais bem examinada no contexto do seu programa para as ciências humanas, e tal como ele se relaciona à filosofia hermenêutica de Dilthey.^[241] Contudo, ele é intrinsecamente interessante e merecedor de uma investigação independente. As reflexões de Dilthey sobre cosmovisão são encontradas em três locais básicos nas suas obras completas.^[242] O *locus classicus* está no oitavo volume dos seus *Collected Writings* [Escritos completos], que foram traduzidos para o inglês.^[243] Esse material, que justifica o rótulo de Dilthey como o “pai da teoria de cosmovisão”, pode ser analisado em quatro seções principais.

Sobre o conflito de sistemas

A “anarquia de sistemas filosóficos” (p. 17), de acordo com Dilthey, é em grande parte responsável pela persistência do ceticismo. O fato historicamente provado de uma infinidade de sistemas metafísicos mutuamente exclusivos, cada qual alegando validade universal, produz uma tensão de proporções quase insuportáveis. A história da filosofia não faz nada além de exacerbar essa tensão. A competição entre as interpretações gregas do Universo, o conflito entre cristãos e muçulmanos, os debates entre os seguidores de Averróis e de Aristóteles, o reavivamento dos pensamentos grego e romano na Renascença, a era da descoberta de novos climas e culturas e os relatos de viajantes internacionais, tudo isso serviu para extinguir “a confiança do homem no seu conjunto de convicções até então firmemente estabelecidas”. Apesar da compulsão humana de formar sistemas teóricos para demonstrar “como as coisas estão inter-relacionadas”, o fato é que de acordo com Dilthey “cada um desses sistemas exclui os demais, cada um refuta os demais, [e] nenhum deles pode provar a si mesmo totalmente” (p. 17-18). Essa história incutiu um senso cínico de “curiosidade divertida” em relação ao advento de qualquer sistema filosófico novo: quem crerá nele, quanto ele irá durar?

Ainda mais destrutiva para a metafísica tradicional que o reconhecimento da “anarquia de sistemas filosóficos” era a implicação “do contínuo desdobramento da consciência histórica do homem” (p. 19). O historicismo matou a metafísica. A tradição da lei natural arraigada na crença ocidental perene de que há “apenas um tipo de homem, dotado de uma natureza particular”, caiu por fim vítima de uma doutrina tudo-abrangente de evolução, como aplicada consistentemente à vida biológica e histórica. Dilthey observa que durante o iluminismo, “o antigo conceito de homem típico foi perdido e transmutado no processo de evolução”. Quando essa teoria de evolução foi combinada “com o reconhecimento da realidade de cada forma de vida histórica”, o resultado foi a destruição da “crença na validade absoluta de qualquer filosofia que pudesse ser empreendida para interpretar o mundo de maneira convincente por uma inter-relação de conceitos” (p. 19-20). O poderoso princípio do historicismo resolveu o problema de modelos metafísicos concorrentes fazendo uma afirmação de validade universal: *todos* eles eram produtos de processos históricos flutuantes. Por isso, na opinião de Dilthey, a metafísica estava morta. Se algum tipo de cosmovisão deveria ser obtido, o ponto de partida para a reflexão deveria ser à luz da história, com base na experiência e enraizado na própria vida. Para satisfazer a necessidade inata de uma compreensão da existência humana, Dilthey propõe sua doutrina de cosmovisões, na qual tenta encontrar um meio termo entre um absolutismo metafísico extinto e o niilismo do relativismo histórico. Mas o que são as cosmovisões, em primeiro lugar, de onde elas vêm e como surgem? Dilthey responde com suas reflexões teóricas sobre a natureza da própria vida e das cosmovisões.

Vida e cosmovisão

Se o significado da vida deve ser apreendido na forma de uma cosmovisão, isso deve partir do reconhecimento inicial de que “a raiz fundamental de qualquer cosmovisão é a própria vida”. Essa “vida”, que Dilthey parece quase divinizar, não é a vida pessoal dos indivíduos, mas a vida na sua manifestação objetiva, a vida que

possui em todos os lugares “idênticos traços e características em comum”. Os detalhes da experiência diária — um banco, uma árvore, uma casa, um jardim — só são “significativos nessa objetivação” (p. 21-22). A experiência dessa vida objetivada é o ponto de partida de uma cosmovisão. O mundo da vida, ou *Lebenswelt*, gera uma cosmovisão, ou *Weltanschauung*.

Apesar de a vida ser vivida de formas diferentes em cada indivíduo, a imutabilidade da existência humana garante que “as características fundamentais da experiência da vida [sejam] comuns a todos os homens”. Por exemplo, o destino e a corruptibilidade da vida, além do fato da morte, determinam “o significado e o sentido da vida” para todos. Dados esses limites, uma série de padrões, tradições e hábitos emergem no nível comunal e fornecem um tipo de certeza epistêmica, embora essa certeza seja marcadamente diferente do tipo obtido na ciência, com seus métodos e princípios precisos. Além disso, um “sistema fixo de relações” e um “quadro de experiências de vida” enraizados na “consciência empírica” estabelecem os possíveis horizontes de significado. A formação das cosmovisões, assim, compartilha do paradoxo da forma e da liberdade. A liberdade de interpretação é circunscrita pelos limites da realidade (p. 22-23).

Aquele filosoficamente mais inclinado, argumenta Dilthey, vê a vida em todas as suas condições, contradições e mudanças como um “enigma”. A certeza da morte, a crueldade do processo natural, uma transitoriedade geral, além de uma miríade de outros fatores têm levado a uma investigação em mentes do presente e do passado para adentrar nesses mistérios insondáveis. As cosmovisões, portanto, são uma tentativa de solucionar “o enigma da vida” (p. 23-24).

A partir do turbilhão da experiência, os seres humanos inevitavelmente formam atitudes para com a vida e o mundo, e eventualmente são estabelecidas disposições ou atitudes universais. Embora haja algumas flutuações nessas atitudes por conta de novas experiências, Dilthey acredita, no entanto, que “em diferentes indivíduos prevalecem certas atitudes condizentes com o próprio caráter deles” (p. 25). Essas várias atitudes para com a vida — marcadas por prazer, segurança, religiosidade, futilidade ou outra

coisa — podem ser incluídas nas duas categorias mais amplas do otimismo e do pessimismo. Essas grandes “disposições (humores) da vida” (*Lebensstimmung*), que moldam e dão corpo a todas as cosmovisões, são finamente matizadas também. As atitudes para com o mundo e as disposições do otimismo ou pessimismo são expressões do caráter da pessoa, e isso constitui uma lei básica da formação de cosmovisões.

As cosmovisões não apenas são moldadas pelo caráter, como também possuem uma “estrutura idêntica” que reflete “uma ordem psíquica inerente” aos seres humanos. Em suma, “as cosmovisões tendem a uniformidades em que a estrutura da vida psicológica é expressada”. Visto que há três aspectos estruturais na mente humana (mente, emoção, vontade), há, portanto, três aspectos estruturais numa cosmovisão. Em primeiro lugar, de acordo com a análise de Dilthey, ela começa com a formação pela mente de uma “imagem cósmica”, ou *Weltbild*, que é um produto das “leis imutáveis das fases da cognição”. Imagem de mundo é uma descrição do que é, um conjunto de conceitos e julgamentos que adequadamente capturam “a correlação e o verdadeiro ser da realidade”. Em segundo lugar, com base no *Weltbild* e em outras leis imutáveis da experiência psíquica, há a formação do “valor efetivo” da vida. Objetos, pessoas e outros fenômenos são considerados dignos ou indignos dependendo do seu valor percebido. O que é considerado útil é aprovado, e o que é considerado prejudicial é rejeitado. “Assim, as condições, pessoas e objetos assumem sua importância em relação ao todo da realidade, e esse todo em si é estampado de significabilidade.” Em terceiro lugar está “o nível superior da consciência”, composto dos mais altos ideais, do maior bem e dos princípios supremos para a condução da vida que imbuem uma *Weltanschauung* de vitalidade e poder. “Nesse estágio a cosmovisão se torna criativa, formativa e de fato reformadora.” O resultado é “um plano de vida abrangente, um bem superior, normas superiores de ação, um ideal de moldar sua própria vida pessoal assim como a da sociedade” (p. 25-27). Portanto, para Dilthey, a estrutura metafísica, axiológica e moral de uma cosmovisão é derivada dos constituintes da psique humana — intelecto, emoção e vontade, respectivamente. Na sua composição e conteúdo, as

visões macrocósmicas refletem intrinsecamente a constituição interior dos seres humanos microcósmicos à medida que eles buscam iluminar a escuridão do seu cosmo.

As cosmovisões não são uma, mas várias. Segundo Dilthey, a multiplicidade de cosmovisões pode ser explicada pelo fato simples de que são desenvolvidas sob condições radicalmente diferentes por tipos radicalmente diferentes de pessoas. Analogamente à vasta gama de espécies animais lutando pela existência, “o mundo do homem conhece um crescimento de estruturas de cosmovisões e uma luta entre elas por poder sobre a mente dos homens”. Essa luta, assim como todas as coisas em evolução, está sujeita à lei da sobrevivência do mais apto. Modelos de vida e de mundo úteis e convincentes são preservados e aperfeiçoados, enquanto outros são eliminados. Apesar da sua rica diversidade, as cosmovisões retêm uma “uniformidade estrutural”, pois têm seu alicerce na arquitetura da mente humana. Todavia, a variedade de culturas, a sucessão de épocas históricas e as mudanças na mentalidade das nações e dos indivíduos podem ser explicadas no fato de que “há uma permanente renovação de combinações de sentimentos, ideias e experiências de vida dentro de uma dada cosmovisão prevalecente num certo período da história e no contexto desta” (p. 27-29). Em outras palavras, as cosmovisões podem flutuar internamente, acrescentando e subtraindo ideias, valores e ações consistente ou inconsistentemente. Dilthey prognostica que quando esses esquemas conceituais alternativos são sujeitos a análises comparativas, uma tipologia de cosmovisões emerge. Só métodos históricos apropriados podem ser suficientes para averiguar os tipos de cosmovisões e suas variações.

Dilthey resume esse aspecto da sua discussão numa tese principal. Em suma, as cosmovisões brotam da totalidade da existência psicológica humana: intelectualmente na cognição da realidade, afetivamente na avaliação da vida e volitivamente no desempenho ativo da vontade. Ao exercitar assim suas capacidades nativas ao longo dos séculos, num processo penoso e difícil, os seres humanos têm formulado suas perspectivas sobre a vida com um objetivo básico em mente: a estabilidade. A ironia final, no entanto, é que “a humanidade não fez o menor progresso nesse

caminho em particular”. Nenhum vencedor foi declarado na disputa entre as cosmovisões. Dilthey prognostica que jamais haverá algum, pois o fato da questão é que as cosmovisões são “indemonstráveis e indestrutíveis” (p. 29-30). Elas são, em grande parte, uma função da fé e estão ancoradas nas águas dinâmicas, sempre fluidas, do rio da *vida*, no qual ninguém pode pisar duas vezes, ou talvez sequer uma. A partir do fluxo e dinamismo da experiência humana, as cosmovisões chegam à expressão consciente no sentido religioso, poético e metafísico.

Cosmovisões religiosas, poéticas e metafísicas

Felizmente, os religiosos, poetas e metafísicos estão livres dos grilhões do maquinário econômico, social, legal e político da vida que distorce as imagens de mundo daqueles que ocupam essas esferas restritas da existência. Nas regiões mais puras da liberdade em que esses arquitetos culturais habitam, tem origem e se desenvolvem “cosmovisões de valor e poder” (p. 31). Embora concebidas em liberdade, as cosmovisões obtêm uma orientação religiosa, poética ou metafísica dependendo do elenco de mentes que as produzem.

A cosmovisão religiosa

De acordo com Dilthey, os poderes do mundo invisível e despercebido e a tentativa de aplacar e interagir com esses poderes, constituem as formas religiosas originais da adoração e estabelecem a categoria fundamental da vida religiosa. Através dos esforços de um “gênio religioso específico”, os vários aspectos do pensamento e da experiência religiosa são consolidados, e essa “experiência religiosa concentrada” inspira uma codificação de ideias religiosas. Contra esse pano de fundo, Dilthey oferece a seguinte descrição da cosmovisão religiosa: “A partir de uma tal relação com o invisível, emerge a interpretação da realidade, a apreciação da vida e o ideal da conduta prática. Todos eles estão contidos no discurso parabólico e nas doutrinas de fé. Eles

repousam numa ordem inteira de vida. Eles se desenvolvem em oração e meditação. Desde o princípio, todas essas cosmovisões abrigam em si mesmas um conflito entre seres benéficos e seres maus, de uma existência de acordo com o entendimento dos nossos sentidos e de um mundo mais elevado que transcende os sentidos” (p. 34).

Dilthey isola três tipos principais de cosmovisões religiosas, focando (1) “a imanência da razão universal”, que sugere um tipo de idealismo, (2) “o todo-uno espiritual”, que corresponde ao panteísmo, e (3) a “vontade divina criativa”, que tem implicações teístas. Dilthey aponta que as cosmovisões religiosas são arautos da metafísica, mas jamais se misturam ou se dissolvem nessa disciplina filosófica. No entanto, ele sugere que os ensinamentos judaico-cristãos deram lugar ao idealismo monoteísta da liberdade, que as noções do todo-uno anteciparam o panteísmo metafísico dos neoplatonistas Bruno, Spinoza e Schopenhauer e que o monoteísmo original fez uma transição para a teologia escolástica de pensadores judeus, árabes e cristãos, o que por sua vez promoveu as filosofias de Descartes, Wolf e Kant (deísmo) e os pensadores reacionários do século XIX (naturalismo). A cosmovisão religiosa sempre retém seus traços distintamente espirituais que impedem sua amalgamação à metafísica, especialmente os traços de uma confiança epistêmica inabalável e uma fixidez sobre o mundo transcendente. Dilthey observa que, a despeito do fato de essa orientação sobrenatural ter demonstrado ser o produto histórico de “técnicas sacerdotais” (p. 35), ela contudo manteve traços de idealismo e induziu à disciplina de um ascetismo severo. Assim, a cosmovisão religiosa, na estimativa de Dilthey, era por demais moralmente rigorosa e por demais pessoalmente restritiva. O espírito humano deveria ser libertado para abraçar a vida e o mundo de uma forma mais exuberante. A cosmovisão poética é exatamente um exemplo disso, pois enquanto a religião está fixada no celestial, a arte está profundamente enraizada no terrestre.

A cosmovisão poética

Embora a arte em seus estágios iniciais tenha se desenvolvido sob os auspícios da vida religiosa, gradualmente, no fluxo da história, ela alcançou sua libertação e “a vida ordenada do artista obteve sua liberdade plena” (p. 36). A própria estrutura das cosmovisões geradas pela arte — a naturalista, a heroica e a panteísta — manifesta essa liberdade e independência, como a história da música e da pintura pode demonstrá-lo.

De todas as artes, Dilthey defende, semelhantemente a Hegel, que a poesia goza de um relacionamento único com todas as cosmovisões; basicamente, porque a linguagem é seu meio. Seja nos gêneros lírico, épico ou dramático, a poesia expressa e representa em palavras “todas as coisas vistas, ouvidas ou experimentadas” (p. 37). A poesia serve a uma variedade de funções. Ela liberta as pessoas do peso da realidade; abre novos mundos e horizontes através de voos de fantasia; e, mais importante, dá expressão aos humores universais da vida (conforme se expressam em obras que vão desde o livro de Jó até *Empedocles* de Hölderlin). A poesia jamais deve ser confundida com a compreensão científica da realidade. Antes, ela revela a importância das pessoas, dos eventos e objetos no contexto das relações e, por sua vez, lança luz sobre o enigma da vida. Paralelamente ao curso do desenvolvimento cultural, dos credos e hábitos iniciais à tarefa de interpretar e esclarecer a vida, os gêneros poéticos foram inventados — desde o épico até o drama e a novela — para permitir a uma sociedade se expressar adequadamente de acordo com o seu estágio de maturidade.

Mais importante, no entanto, é o fato de que a poesia se origina na vida (não em reinos invisíveis, como se dá com a religião). Consequentemente, ela revela sua visão de vida na sua retratação de um determinado evento, coisa ou pessoa. A poesia, em outras palavras, é a avenida de expressão para os poetas e as várias visões de mundo dos poetas. “A vida faz a poesia sempre representar novos aspectos”, diz Dilthey. “O autor mostra as oportunidades ilimitadas de se olhar para a vida, de avaliá-la e de criativamente moldá-la sob uma nova forma” (p. 38).

Quais são alguns exemplos dessas visões de vida poeticamente retratadas? De acordo com Dilthey, as obras de

Stendhal e de Balzac apresentam uma interpretação do naturalismo, as linhas de Goethe apresentam uma versão de vitalismo e os versos de Corneille e de Schiller representam uma perspectiva moral. Cada ordem de vida tem o seu gênero poético correspondente; assim, cada gênero poético transmite um dos grandes tipos de cosmovisões. Através do seu conteúdo e seu gênero poético, então, Balzac, Goethe e Schiller, entre outros, devem ser creditados pela elevada realização de articular e compreender a vida (p. 38-39).

Em última análise, a poesia — como o meio de uma cosmovisão — é um conduto evangelístico crítico pelo qual interpretações particulares da *realidade* são espalhadas por toda a cultura e promulgadas entre os seres humanos. Há uma progressão, portanto, das cosmovisões religiosas para as poéticas e as metafísicas.

A cosmovisão metafísica

A partir das fontes da poesia e da religião, motivadas por um desejo de estabilidade e em busca da razão, a metafísica, também apoiada cientificamente, faz sua aparição. Embora a religião estabeleça o alicerce e a poesia forneça a expressão, é “a vontade de adquirir um conhecimento universalmente verdadeiro que dá uma estrutura única a essa nova forma de cosmovisão” (p. 40). Trabalhando no contexto de um ponto de vista metafísico, os filósofos em sua tarefa ordenada desenvolvem e defendem as proposições dessa visão e as aplicam profundamente aos aspectos mais importantes da sociedade humana. Quaisquer acréscimos históricos associados aos seus sistemas de pensamento são julgados como puramente acidentais e são rapidamente removidos. O objetivo, mais uma vez, é o estabelecimento de “um todo conceitual que seja único e demonstrável pelo qual se possa finalmente resolver o enigma da vida de forma metódica” (p. 42). Ainda assim, as muitas diferenças profundas entre os sistemas metafísicos continuam evidentes, gerando uma tentativa de classificação, a mais básica sendo a divisão entre idealismo e realismo.

Neste ponto, Dilthey volta para o conceito que dá sentido a essas diferenças e reforça sua tentativa de uma ciência de cosmovisões: “ela é o conceito da consciência histórica”. Essa chave abre a porta para a compreensão da falta de progresso metafísico e do conflito entre os sistemas metafísicos. Assim, fechamos o círculo quando Dilthey escreve que o historicismo “demonstra como todo esforço metafísico no domínio conceitual não se moveu um centímetro sequer para o objetivo de um sistema unificado. Somente através da consciência histórica é que podemos compreender que o conflito dos sistemas metafísicos está profundamente incrustado, mesmo fundado na vida, na experiência de vida e nas posições realmente assumidas para com os problemas da vida”. A metafísica não é de forma alguma um produto do puro pensamento, mas, em vez disso, emerge da especificidade da vida e das personalidades e perspectivas dos criadores dela. Na verdade, de acordo com Dilthey, os grandes metafísicos “carimbam a constituição particular da sua própria vida em sistemas de concepções que eles alegam ter validade universal. O elemento típico nisso é idêntico com o caráter deles e é expressado na ordem particular da vida deles” (p. 44). Dilthey menciona Spinoza, Fichte, Epicuro e Hegel como bons exemplos desse ponto. Além disso, a multiplicidade de pontos de vista metafísicos, oriundos dos caprichos da história e dos assuntos humanos, precisa ser classificada. Para Dilthey, existe apenas um método adequado para a tarefa: a história descritiva e a comparação. Ele explica por quê:

Se queremos chegar a uma concepção dos tipos de cosmovisões, precisamos estudar a história. Nesse aspecto, a lição mais importante que aprendemos da história é que nós compreendemos como a vida e a metafísica estão interconectadas, que penetramos a vida para alcançar o cerne desses sistemas e que nos tornamos conscientes da inter-relação dos grandes sistemas que mostrem uma atitude típica — sem nenhuma relação com a forma como os limitamos ou classificamos. A única coisa que conta é que aprendemos a olhar mais fundo para a vida e a seguir as grandes intenções da metafísica. (p. 50)

Claro, Dilthey precisará de um padrão hermenêutico para comparar e contrastar as várias interpretações de vida. Por causa da relatividade histórica de qualquer critério subjetivamente selecionado e empregado para essa tarefa, Dilthey reconhece que sua proposta “deve permanecer bastante provisória” (p. 50). Apesar dessa responsabilidade, seu empreendimento fornece um *insight* mais profundo sobre a história e, portanto, sobre a vida em si. Isso leva a uma tipologia tríplice de cosmovisões.

Naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objetivo

Influenciado por Goethe e outros e pelo método tipológico em voga na virada do século XX, Dilthey formulou sua tipologia de cosmovisões em que discernia três formas básicas: naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objetivo. Vários comentaristas observaram como essa tipologia tríplice mostra o predomínio do corpo (naturalismo), ou da mente (idealismo da liberdade), ou da interpenetração do corpo e da mente (idealismo objetivo).^[244] Cada tipo representa não só um esquema racional, mas também uma atitude de vida, como centros de organização. Ademais, esses tipos são coerentes e estabilizantes, mas não fechados ou estáticos, pois vibram por uma dialética interna que produza revisões. Por consequência, Dilthey não cristalizou esses tipos de cosmovisão. Simplesmente os postulou como um meio de elucidar a história, como um tipo de dispositivo heurístico, como ajudas provisionais à investigação, como formas de ver mais profundamente a vida. Todos os dispositivos similares a essa tipologia de cosmovisão devem estar perpetuamente abertos a novos *insights* e reformulações. Contudo, a partir da investigação histórica de Dilthey, três modelos de *Weltanschauung* emergiram.^[245]

Naturalismo

De acordo com Dilthey, o naturalismo como cosmovisão é estabelecido sobre a tese de que os seres humanos são determinados pela natureza. A experiência do mundo natural e os

instintos físicos do corpo humano são determinativos para o que constitui o cosmo. Com efeito, nessa estrutura, o objetivo na vida é prover às necessidades do corpo; todas as demais características da experiência humana estão subordinadas às demandas prevalentes da vida sensorial. Essa experiência opressora é, assim, atribuída ao cosmo em geral e forma a cosmovisão naturalista. A natureza é tida assim como a soma total da realidade. Nada em absoluto existe fora da natureza, e até mesmo a experiência intelectual e a consciência humana são explicadas por causas naturais. Dilthey foca dois aspectos fundamentais do naturalismo na sua discussão, a epistemologia sensacionalista e a metafísica mecanicista.

Primeiro, a teoria naturalista da cognição tem sua base no sensacionalismo. O conhecimento é, portanto, derivado de processos cognitivos fisicamente determinados, e, junto disso, todos os valores e objetivos são avaliados pela experiência do prazer ou da dor física. O sensacionalismo, como “expressão filosófica direta do hábito naturalista da alma” (p. 54) se torna a base para a epistemologia, axiologia e moralidade nesse paradigma. O resultado do sensacionalismo na cognição, entretanto, é o relativismo, como Protágoras já demonstrou muito tempo atrás. Contra essa relatividade, era necessário o naturalismo estabelecer a cognição e uma ciência da cognição sobre as suas próprias premissas. Carnéades lutou com esse problema no mundo antigo, assim como David Hume no século XVIII. No contexto do positivismo tardio, o sensacionalismo foi separado de qualquer associação metafísica e considerado uma parte integrante do método positivista de conhecimento em que “a perspicuidade brilhante do [mundo] sensível” (p. 57) é alcançada.

Segundo, a metafísica do naturalismo, dos atomistas em diante, era basicamente mecanicista: o mundo era concebido exclusivamente em termos físicos como uma máquina que se sujeitava a leis. As ideias, as causas do movimento e os fatos intelectuais eram todos reduzidos ao funcionamento do mecanismo cósmico, que estava totalmente despojado dos efeitos vivificantes uma vez fornecidos pela religião, pelos mitos e pela ficção poética. A “natureza”, em suma, “perdeu sua alma” (p. 57). A tarefa que

incumbia aos mecanicistas era elaborar algum modelo de vida intelectual a partir de um Universo composto inteiramente de partículas em movimento. Isso foi feito no mundo antigo de forma admirável por Epicuro e Lucrécio e posteriormente por Hobbes, Feuerbach, Buechner e Moleschott. No século XVIII, essa metafísica mecanicista, com seu profundo naturalismo e racionalismo, rejeitava qualquer valor e objetivo transcendental, e usou do seu crescente poder político para eliminar qualquer vestígio de superstição e religião e derrubar a tirania da igreja.

A dialética interior que pervade o naturalismo surge do conflito entre a percepção da natureza e a autopercepção da consciência. Nas palavras de Dilthey, “o homem é um escravo desse fluxo [da natureza] por causa de suas paixões — um escravo astutamente calculista. Porém... ele é superior à natureza pelo poder da sua mente” (p. 58). O tema dos seres humanos como escravos sensuais é trabalhado no pensamento hedonista de Aristipo com base nas pressuposições fornecidas por Protágoras, ao passo que as vantagens conferidas aos seres humanos por sua mente são trabalhadas por Demócrito, Epicuro e Lucrécio (especialmente no seu poema *De rerum natura*) no conceito deles de “serenidade da mente” (p. 59). Assim, é difícil explicar a mente consciente autônoma apenas em termos de matéria; conseqüentemente, a dialética interna do naturalismo se inclinou para outros paradigmas. Mesmo assim, a cosmovisão naturalista, com a sua rejeição de todas as coisas invisíveis, exerceu uma forte influência sobre “as ideias poéticas, a literatura e a poesia” (p. 60).

Idealismo da liberdade

Ao passo que o naturalismo tem sua origem na experiência do mundo físico e do corpo humano, o idealismo da liberdade tem origem nas verdades da mente e da consciência. Ele é fruto da imaginação dos grandes filósofos atenienses antigos. Essa cosmovisão goza de uma incrível companhia de adeptos: Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, apologistas cristãos e Pais da Igreja, Duns Scotus, Kant, Jacobi, Maine de Biran, Bergson e outros pensadores franceses. Como o esboço de Dilthey

deixa claro, os proponentes dessa visão de vida, que erradia a partir do eixo da consciência mental e espiritual, se opõem veementemente a toda e qualquer forma de naturalismo e panteísmo.

Em primeiro lugar, essa cosmovisão é fruto da ideia da superioridade soberana da mente, que está separada e é independente de qualquer outro tipo de realidade. A mente é livre e indiferente de qualquer forma de causalidade física. A liberdade da mente em relação a si mesma e a tudo o mais é também a base para a comunidade humana em que as pessoas estão interligadas por obrigações éticas e, todavia, mantêm sua liberdade interior. Brotando dessa matriz de ideias está a noção de um indivíduo livre, responsável perante Deus ou ao Espírito, da “causa livre ou pessoal absoluta” (p. 63). A interação entre Deus e o mundo, do qual a divindade está claramente separada, tem sido concebida de formas diferentes pelos vários aderentes dessa perspectiva. Anaxágoras e Aristóteles veem o divino em relação à matéria; o cristianismo foca um Deus pessoal que criou o mundo *ex nihilo*; e Kant articulou a transcendência colocando Deus como o postulado necessário para a razão prática pura.

Em segundo lugar, essa cosmovisão foi articulada metafisicamente numa variedade de formas. A filosofia ática falou de um “intelecto formativo que transforma a matéria no mundo”. Platão anteviu uma mente livre a partir da natureza que é capaz de apreender as realidades transcendentais pelo poder da razão não afetada. Aristóteles, afirma Dilthey, discorreu sobre a mesma noção em sua ética. O cristianismo promove uma visão de Deus como o Criador que governa e rege sua criação providencialmente como o Pai com quem a comunicação é possível. Na filosofia transcendental alemã, especialmente em Schiller, o idealismo da liberdade é aperfeiçoado na exaltação do mundo ideal que é apresentado pela vontade e existe apenas para ela no seu esforço sem fim.

A dialética interior dessa *Weltanschauung*, para a qual Schiller é o poeta e Carlyle o profeta e historiador, se expressa no fato de que a mente ou espírito não é suficientemente independente, pois provê apenas uma base tênue para o mundo real. Nos termos de Dilthey, “assim como a consciência metafísica do homem heroico,

ele [o idealismo da liberdade] é indestrutível e voltará à vida em todo grande homem ativo. Todavia, ele é incapaz de definir e cientificamente demonstrar seu princípio de uma forma universalmente válida” (p. 65). Ele é, assim, obrigado a acomodar uma realidade resistente que é transmitida pela experiência empírica. Assim como o naturalismo tende a reduzir a mente à realidade natural, o idealismo subjetivo tende a reduzir a realidade natural à mente. Daí que a dialética interna emerge dessa oposição pensante em ambos os modelos. Uma visão alternativa de realidade que integre ou sintetize os reinos mental e natural se faz necessária. Tal é o gênio da cosmovisão final proposta por Dilthey, que a rotula como idealismo objetivo, uma perspectiva sobre as coisas que tem conotações panteístas.

Idealismo objetivo

O idealismo objetivo, a partir do ponto de vista de Dilthey, tenta integrar o naturalismo e o idealismo subjetivo vendo a mente e a realidade empírica como um todo integrado, intuído.^[246] Estética e contemplação são as atitudes geradoras dessa perspectiva, que na avaliação de Dilthey constitui a principal vertente na metafísica tradicional. Novamente, os proponentes desse ponto de vista compõem um verdadeiro *hall* da fama filosófico e literário: Xenócrates, Parmênides, os Estoicos, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer e Schleiermacher. Num sentido geral, esses devotos do panteísmo ensinam que o mundo é o desdobramento de Deus, que se difundiu no cosmo de inúmeras maneiras. Cada objeto no Universo espelha o todo do qual faz parte. Como um sistema monista, os particulares são sublimados no conjunto, embora as entidades individuais possuam valor e reflitam todo o macrocosmo. Dados esses parâmetros bem definidos, os defensores do idealismo objetivo eram tão francos na sua condenação do naturalismo e do idealismo da liberdade como o eram os adeptos do idealismo da liberdade em relação ao naturalismo e idealismo objetivo.

O naturalismo é uma impressão determinada pela subjugação dos fatos intelectuais à ordem mecânica das coisas. O idealismo da

liberdade é estabelecido nos fatos da consciência. A predominância do corpo no naturalismo e da alma no idealismo da liberdade é combinada num amálgama corpo/alma no idealismo objetivo. O idealismo objetivo também é estabelecido sobre a estrutura da vida dos pensadores que criaram o sistema, combinando contemplação e experiências sensuais numa espécie de simpatia universal. Através disso, o conjunto da realidade é preenchido e animado com os valores, as atividades e ideias dos autores humanos desse sistema. A sensação de estar vivo é expandida e atribuída a todo o Universo. A estrutura da alma se une à coerência divina de todas as coisas. Goethe expressou, como ninguém outro, essas concepções de cosmovisão na poesia.

O princípio da unidade e coerência no idealismo objetivo faz com que todas as discordâncias da vida sejam reconciliadas em um todo harmonioso. Apesar das contradições da existência, há um núcleo mais profundo de tudo o que é real. As dissonâncias conduzem para cima, como uma escada, para um ponto a partir do qual há a consciência de uma conexão universal da existência e dos valores. No idealismo objetivo há a visualização simultânea de todas as partes na sua totalidade onde elas são unificadas e mantidas juntas em harmonia.

Metafisicamente falando, os objetos no Universo podem ser percebidos de duas formas. Uma, como objetos do sentido numa conexão física externa. Outra, como objetos de coerência num sentido interno, como uma relação entre as partes do Universo e o núcleo divino. Assim, segundo Dilthey, “essa consciência de afinidade é a principal característica metafísica [do idealismo objetivo], igualmente inerente à religiosidade dos indianos, gregos e alemães” (p. 72). Visto que todas as coisas são partes de um todo, a contemplação e intuição devem ser entendidas em última análise em termos de uma atividade divina como “um complexo interior vivo, divino” (p. 73). Com base nesse mesmo princípio, resulta um determinismo total, pois que todas as partes são ordenadas e governadas pelo todo necessário.

A dialética interna produzida por esse modelo deriva da tensão criada na tentativa de a mente apreender a realidade como um todo integrado e do que ela pode realmente apreender em particular. A

despeito das exortações em contrário, o todo permanece sendo um ideal ilusório. Assim como o naturalismo tende a reduzir a mente à realidade natural e o idealismo subjetivo tende a reduzir a realidade natural à mente, o idealismo objetivo liga a mente e a matéria num todo que jamais pode ser totalmente compreendido. “Em última análise”, nas palavras de Dilthey falando um tanto ceticamente, “de todos os sistemas metafísicos, nada resta além de uma condição da alma e uma cosmovisão” (p. 74).

Resumo

O simples reconhecimento por Dilthey do conflito de sistemas filosóficos e a crescente conscientização da condição histórica da humanidade levou à conclusão cética de que não há nenhum constructo absoluto, científico e metafísico que possa definir a natureza da realidade com finalidade. Em outras palavras, a metafísica não tem a resposta. O que está disponível, porém, são cosmovisões — cosmovisões que estão arraigadas nas contingências da experiência humana e histórica e que buscam elucidar os enigmas da vida. As cosmovisões não apenas refletem a estrutura da alma humana nos seus aspectos intelectual, afetivo e volitivo, mas também são influenciadas, na sua formação, pelos humores otimistas ou pessimistas de quem sustenta a cosmovisão. As cosmovisões são veículos de expressão para os impulsos religiosos, poéticos e metafísicos da humanidade, podendo ser categorizadas nos três tipos básicos do naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objetivo. Cada uma delas está supostamente a par de algum aspecto da realidade. Nenhuma delas, porém, conta toda a história. Assim, segundo Dilthey, jamais se deve estender o monopólio de uma sobre o mundo todo.

À luz disso tudo, alguns críticos afirmaram que Dilthey não achou nenhuma salvação para a sua cultura das garras do relativismo metafísico e epistemológico. Em se tratando da natureza das coisas, não haveria nenhum ponto de vista que falasse por Deus, nenhum *theorein* puro no sentido original do termo, nenhuma clareza ocular isenta de uma catarata histórica, nenhuma razão

pura, universal. Nas palavras de Dilthey, “todo esforço cognitivo é condicionado pela relação do sujeito conhecedor e seu horizonte histórico com um grupo específico de fatos que também é condicionado no seu âmbito de acordo com um horizonte específico. Para cada tentativa de entendimento, o objeto só está aí a partir de um determinado ponto de vista. Portanto, é uma forma especificamente relativa de ver e conhecer seu objeto”.^[247] O conceito de cosmovisões, portanto, gera aparentemente um ceticismo inescapável sobre a verdade e a natureza última das coisas. À luz disso, uma questão fundamental é apresentada em toda a sua provocação e intensidade: “o que o indivíduo deve fazer nessa confusão de relatividades?”.^[248] Uma resposta radical a esse dilema é encontrada no pensamento de Friedrich Nietzsche, cuja noção de perspectivismo parece levar as implicações relativistas da doutrina de cosmovisões de Dilthey à sua conclusão lógica.

“Cosmovisão” e perspectivismo em Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900) representou o apogeu de tendências na filosofia ocidental lançadas pela revolução copernicana de Kant. Os temas do eu titânico, a mente onicompetente, o historicismo profundo, o evolucionismo biológico e o relativismo radical foram para Nietzsche indicativos da morte do mito de Deus, cuja existência sustentara a civilização ocidental por quase dois milênios. Não somente foi Nietzsche aquele para quem essas tendências convergiram, como também foi ele o arquiteto de uma frota de botes salva-vidas — *Übermenschen*, dionisianismo, transvaloração, linguisticismo, esteticismo — que ele implantou para salvar os modernos que foram ameaçados pelas torrentes violentas de niilismo que inundavam o Ocidente. Em virtude da sua compreensão incisiva da deriva inevitável do pensamento ocidental, e à luz de suas propostas arrojadas para uma nova era, Nietzsche não apenas foi o *terminus ad quem* do século XIX, como também o *terminus a quo* do século XX.

As noções de *Weltanschauung* e perspectivismo foram centrais para a avaliação de Nietzsche da época em que ele vivia. O

desmoronamento do cristianismo e o eventual colapso da filosofia idealista significavam a eliminação de qualquer tipo de categoria mental ou transcendente como ponto de referência metafísico, deixando somente a natureza e o processo histórico em curso como os dois focos para a compreensão do mundo e da vida humana. O naturalismo e o historicismo do século XIX, por consequência, prepararam o palco para o pensamento de Nietzsche. Peter Levine acredita que seu encontro, na função de filólogo, com a diversidade histórica é o que primeiro o levou a concluir “que as pessoas devem ser produtos, resultados ou meras ‘flutuações’ de entidades reais que ele chamou de culturas ou *Weltanschauungen* — cosmovisões”, cada uma das quais englobada num conjunto coerente, homogêneo e claramente delimitado de valores”.^[249] Não apenas a exposição de Nietzsche ao historicismo no contexto dos seus estudos filológicos o inclinou a um forte relativismo, como também influências que vão de Immanuel Kant a Ralph Waldo Emerson.

Nietzsche certamente acreditava, junto de Kant, na natureza construtiva e na atividade da mente humana, mas apenas num grau maior. Nietzsche abraçou as categorias *a priori* kantianas não por perguntar como os julgamentos produzidos por elas eram possíveis, mas por perguntar por que eram necessários.^[250] Para Nietzsche, os julgamentos eram necessários não porque eram verdadeiros (de fato provavelmente não eram), mas porque eram indispensáveis para a preservação e sobrevivência da humanidade. Esquemas conceituais eram uma necessidade humana. Além disso, Nietzsche não acreditava que as categorias especificamente kantianas eram as únicas possíveis. Sua exaltação da liberdade e a aceitação da imaginação dionísica levaram-no a declarar que a operação da mente sobre o mundo era incessantemente criativa. De acordo com Mary Warnock, ele acreditava que “a nossa contribuição, ou ainda mais, nossa construção do mundo é um fato; mas nós poderíamos construí-lo de uma forma diferente [da kantiana]”.^[251] Essa posição, permitindo múltiplas vias cognitivas, mais a rejeição de Nietzsche da noção kantiana de uma realidade em si mesma, o *ding an sich* (que para ele só era digna de um “riso homérico; que parecia ser bastante, de fato tudo, mas na verdade era vazia, isto é, vazia de

significado”),^[252] criou nele um profundo apreço pela realidade de múltiplas lógicas.

Outra força propulsora no desenvolvimento filosófico de Nietzsche, talvez de forma surpreendente, foi Ralph Waldo Emerson (1803-82), que Nietzsche leu de forma assídua e com simpatia ao longo de 26 anos.^[253] O ensaio de Emerson, “Experiência”, era particularmente influente na sua descrição do impacto poderoso dos fatores subjetivos sobre o intercâmbio humano com o mundo. Nosso temperamento, argumentou Emerson, condiciona profundamente a nossa cosmovisão pela forma como ele “acessa totalmente o sistema de ilusões e nos encerra numa prisão de vidro que não podemos ver”.^[254] Assim, Emerson declarou que “nós não vemos diretamente, mas mediatamente, e que não temos meios de corrigir essas lentes coloridas e deformantes que somos ou de computar o montante dos seus erros. Talvez essas lentes-sujeito tenham um poder criativo”.^[255] Lentes subjetivas criativas e diferentes temperamentos pessoais, além de uma série de outros condicionantes, determinam radicalmente o modo como os seres humanos interpretam o mundo e agem nele. “Assim, inevitavelmente”, conclui Emerson, “o Universo veste a nossa cor e cada objeto cai sucessivamente no próprio sujeito”.^[256]

Sob essas influências kantianas e emersonianas, juntamente com os a priori do naturalismo e historicismo, Nietzsche formulou seu pensamento sobre a “cosmovisão”. Levine sugere que “Nietzsche dependeu do conceito de *Weltanschauung* num estágio inicial do seu desenvolvimento”, e que “sem ele, os estágios posteriores não teriam ocorrido”.^[257] Ele usou a palavra com bastante frequência. Uma pesquisa em computador das obras completas de Nietzsche em alemão revela cinquenta usos de *Weltanschauung* (dois soletrados com apenas um *u*), um uso da forma plural *Weltanschauungen*, cinco usos de *Weltansicht* (também traduzido como “cosmovisão”) e vinte e quatro usos de *Weltbild* (imagem de mundo).^[258] Ele parece ter definido “cosmovisão” de uma forma bastante comum como uma perspectiva sobre a realidade e uma concepção básica da vida. Ele amiúde associa um nome, uma nação, religião, era, raça ou metafísica a

Weltanschauung. Por exemplo, ele pode falar das visões helênica, dionisíaca, cristã, hegeliana e mecanicista de vida.^[259] Uma pesquisa dos textos em que essas frases ocorrem mostra que Nietzsche não gastou muito tempo refletindo sobre a natureza da *Weltanschauung* per se, apesar de um esboço da sua compreensão por Nietzsche poder ser possível à luz do etos da sua própria filosofia.

Nietzsche acreditava que as cosmovisões são entidades culturais das quais as pessoas numa dada localização geográfica e contexto histórico dependem, às quais são subordinadas e das quais são um produto. Ele postulou a lei geral de que “cada ser vivo só pode se tornar saudável, forte e frutífero dentro de um horizonte”.^[260] Uma *Weltanschauung* fornece esse necessário e bem definido limite que estrutura os pensamentos, as crenças e os comportamentos da pessoa. Do ponto de vista dos seus adeptos, uma cosmovisão é incontestável e fornece o conjunto final de padrões pelos quais todas as coisas são medidas. Ela fornece os critérios para todos os pensamentos e gera uma compreensão básica da verdade, do bom e do belo. As cosmovisões, para Nietzsche, tendem a ser constructos incomensuráveis que tornam a comunicação multicultural difícil, se não impossível.

De acordo com Nietzsche, as cosmovisões não passam de reificações. São criações subjetivas de conhecedores humanos, em contextos sociais formativos, que impõem a perspectiva deles sobre a natureza, sobre Deus, sobre a lei ou sobre alguma outra autoridade presumida. Mas eles esquecem que são eles mesmos os criadores do seu próprio modelo do mundo. A alegada “verdade” de uma cosmovisão é meramente uma convenção estabelecida — o produto de hábitos e costumes linguísticos. A resposta de Nietzsche à questão da natureza da verdade em geral poderia se aplicar igualmente bem à questão das supostas alegações de verdade de qualquer cosmovisão. Quando pergunta “O que é, então, a verdade?”, ele responde com as seguintes palavras provocativas: “Um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos — em suma, um somatório de relações humanas que foram aprimoradas, transpostas e embelezadas poética e retoricamente, e que após longo uso parecem firmes, canônicas e obrigatórias a um

povo: as verdades são ilusões que a pessoa esqueceu que é isso que são; metáforas que estão desgastadas e sem força sensível; moedas que perderam seu valor de face e agora valem apenas como metal, não mais como moeda”.^[261]

Em outras palavras, a partir da dinâmica de uma comunidade humana, palavras são estabelecidas, concepções se tornam fixas e verdades são institucionalizadas. As cosmovisões fingem autenticidade, mas são na verdade constructos artificiais necessários para a sobrevivência humana. Como Nietzsche deixa claro, “*a verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia existir*”.^[262] Não há nenhuma verdade verdadeira, apenas projeções subjetivas, costumes linguísticos, pensamentos habitados e modelos culturais reificados. Todas as cosmovisões são, em última análise, ficções.

Na ausência de uma verdade verdadeira, a questão imperativa para Nietzsche e sua época é como viver significativamente em face do niilismo metafísico, epistêmico e moral nativo ao historicismo da *Weltanschauung*. Essa questão parece ser ainda mais intensificada à luz das deliberações de Nietzsche sobre perspectivismo intimamente relacionadas a *Weltanschauung*. Tal como o último, o perspectivismo foca a interpretação única que um indivíduo faz de todo e qualquer possível objeto, incluindo o mundo em grande escala, pois a “perspectiva” de uma pessoa sobre o “mundo” é presumivelmente sua cosmovisão, ou perspectiva de mundo. Nas palavras sucintas de Robin Small, “perspectivismo significa que o mundo é sempre compreendido dentro da perspectiva de algum ponto de vista; todo conhecimento é assim uma interpretação da realidade de acordo com o conjunto de pressupostos que tornam a perspectiva de uma pessoa diferente da de outra”.^[263] Há, portanto, uma interface entre a cosmovisão e o perspectivismo.

Um completo perspectivismo existe no coração da filosofia de Nietzsche. Suas obras estão repletas de aforismos e declarações sobre a natureza perspectiva de toda cognição e percepção. Por exemplo, em *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma: “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais

completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”.^[264] O absoluto perspectivismo, portanto, torna a objetividade genuína algo farsesco. Que só exista um ver e conhecer perspectivos implica que “não há fatos, somente interpretações”.^[265] Para Nietzsche, não há personalidades objetivas e, assim, quaisquer pontos de vista objetivos; somente pessoas subjetivas e pontos de vista relativos a pessoas. O pensamento, portanto, é produto de uma humanidade visceral. “Nossas necessidades”, diz Nietzsche, “são quem *interpreta [auslegen] o mundo*”.^[266] Todos os empreendimentos hermenêuticos (artístico, científico, religioso, moral) são “sintomas de uma pulsão dominante”.^[267] Não existem, para usar uma frase de Nietzsche em outro contexto, “percepções imaculadas”.^[268] Ou, como Nietzsche escreveu numa carta, “não [existem] interpretações beatíficas”.^[269] Assim, a conclusão é que não podem existir fatos puros, apenas centenas de interpretações, sentimentos, suposições, palpites, opiniões e intuições. Porque “com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e nãoos e ses e quês”.^[270]

Assim, em se tratando das visões do eu, do mundo e de tudo o mais, a raça humana fala em muitas línguas diferentes. Essa heteroglossolalia reflete as possibilidades ilimitadas para uma interpretação de mundo, o que Nietzsche, num jogo de linguagem religiosa, chama de “nosso novo ‘infinito’”. “O mundo”, afirma ele, “se torna novamente ‘infinito’ para nós — na medida em que não podemos descartar a possibilidade de ele conter infinitas interpretações”.^[271] O oceano fornece a Nietzsche uma metáfora adequada para as vastas, porém aterradoras oportunidades para cosmovisões e explorações perspectivais desvinculadas das verdades tradicionais. “Deixamos a terra e subimos a bordo! Destruímos a ponte atrás de nós — melhor ainda, destruímos a terra que ficou atrás de nós! E agora, pequeno navio, toma cuidado! De teus lados está o oceano... Desgraçado de ti se fores dominado pela nostalgia da terra e se lamentares a *liberdade* que tinhas lá embaixo — pois agora não há mais ‘terra’”.^[272] Essa jornada pelo mar sem terra é precisamente do que a doutrina nietzschiana de *Weltanschauung* e perspectivismo trata.

Implicações finais

Neste capítulo, examinamos a sorte da *Weltanschauung* no pensamento de quatro pensadores notáveis do século XIX. Seja no idealismo hegeliano, no existencialismo kierkegaardiano, no historicismo diltheyano e no perspectivismo nietzschiano, a ideia de cosmovisão encontrou um lar nesses diversos universos de discurso. Cada um deles levanta, a partir de um ponto privilegiado cristão, importantes questões e problemas relacionados à ideia de cosmovisão.

Para Hegel, as cosmovisões como estruturas alternativas são os fenômenos culturalmente significativos e historicamente imbuídos do Espírito Absoluto, cada qual encontrando expressão esteticamente. A verdade sobre o Universo — a cosmovisão final — aguarda a consumação escatológica no final dos tempos. Não seria biblicamente mais correto, porém, atribuir a produção e influência de múltiplos esquemas conceituais não à fantasia filosófica de algum suposto Espírito Absoluto em busca de si mesmo, mas às autoridades, aos poderes, aos dominadores deste mundo de trevas e às forças espirituais do mal nas regiões celestiais (veja Ef 6.12)? Como Agostinho já havia apontado muito tempo atrás, no coração do processo histórico está uma batalha entre os espíritos ou poderes demoníacos e o Espírito Santo e seus respectivos adeptos e agentes humanos que em última análise se alinham ou com a Cidade do Homens, ou com a Cidade de Deus. Interpretada em termos bíblicos, a filosofia da história de Hegel acende um interesse no entendimento do processo histórico como uma guerra espiritual tendo a ideia de cosmovisões concorrentes no centro (veja mais sobre isso no cap. 9). Hegel também convida a uma consideração sobre a forma como a arte serve de meio comunicativo poderoso de diversos *intellectūs*. Desde que o impulso estético é dirigido, ao menos em parte, à expressão de uma perspectiva particular sobre a vida, como os artistas cristãos poderiam tomar lugar no palco da história e comunicar mais eficazmente uma visão bíblica de mundo com sofisticação e poder? Por fim, a orientação escatológica de

Hegel estimula a uma reflexão sobre o sentido cristão do fim da história em termos de cosmovisão. Não seria o *escaton* bíblico concebido em parte para vindicar a soberania de Deus sobre todas as autoridades concorrentes, bem como para manifestar a fonte divina, o caráter sacramental e o destino glorioso de todo o cosmo no triunfo sobre as explicações rivais religiosas e filosóficas? Ao final da história, a existência de Deus, a verdadeira natureza do Universo, a identidade das pessoas e o propósito da vida — questões debatidas por milênios — serão finalmente resolvidos.

Para Kierkegaard, as visões de vida são centrais para a existência humana. Sua valorização do projeto de formar uma visão de vida, particularmente cristã, parece bem fundamentada. Ela é uma tarefa da qual nenhum crente genuíno pode se eximir. A exortação de Kierkegaard para esse fim levanta questões importantes, porém, sobre o conteúdo, o método e o resultado desse empreendimento. Como a visão de vida cristã definiria o significado da vida e seu propósito? Como uma iluminação incomum sobre a vida, como uma visão de vida seria formada, e até que ponto esse processo dependeria da atividade graciosa de um Deus soberano? Que benefícios pessoais e comunais adviriam do desenvolvimento de uma visão de vida fundamentada na verdade cristã? Para empregar categorias kierkegaardianas: como uma visão de vida biblicamente baseada afeta a literatura, a amizade, a paternidade e a educação, entre outras coisas? Kierkegaard faz uma distinção rígida entre a natureza profunda, existencial, de uma visão de vida e o desinteresse do pensamento abstrato, acadêmico. Como esse projeto de formação de visão de vida difere das disciplinas profissionais da teologia e da filosofia? Elas deveriam mesmo substituir esses empreendimentos, como sugeriu Kierkegaard? Se não, como o relacionamento entre a vida e a cosmovisão, a filosofia e a teologia, deveria ser articulado? Kierkegaard era pessimista sobre justificar epistemologicamente a visão de vida cristã. Poderia uma perspectiva baseada na Bíblia ser defendida, e caso sim, como? Ou ela seria na verdade um “salto de fé”? Embora a depreciação de Kierkegaard do valor da teologia e filosofia acadêmicas e sua diminuição da credibilidade epistêmica da revelação cristã levantem sérias preocupações, a defesa de

Kierkegaard da tarefa prática, existencial, do desenvolvimento de uma visão de vida cristã deveria ser bem recebida.

Em Dilthey, as cosmovisões são perspectivas historicamente produzidas sobre a realidade. As reflexões de Dilthey nos forçam a confrontar a questão do historicismo com o seu relativismo correlato. O fato de que os seres humanos, dadas as suas várias capacidades cognitivas, estejam integrados ao fluxo e refluxo da história pareceria transmitir às tentativas conceituais diltheyanas de resolver o enigma da vida uma qualidade altamente relativa. Será que todas as cosmovisões, incluído o cristianismo, seriam sugadas para dentro desse buraco negro? Será que tudo que ocorre *na* história também surge *com* a história? Só seria necessária uma resposta afirmativa a essa questão se a pessoa estivesse comprometida antecipadamente a uma perspectiva sobre a vida que eliminasse qualquer realidade sobrenatural e absolutizasse o processo histórico. Por outro lado, deixar a porta aberta para um princípio ou pessoa transcendente que se revele ou se comunique a partir do exterior ou de cima para baixo torna possível negar que o relativismo do historicismo tem a última palavra.

Todavia, as reflexões de Dilthey deixam claro que a questão não é se a história molda a consciência humana, mas *como* e *com que* conteúdo ela o faz. Esse pareceria ser mesmo o plano e a intenção divina. Deus optou por revelar a si mesmo e suas obras da criação e redenção a Israel e à igreja através dessa vertente particular da história que é separada ou santa: *Heilsgeschichte*. Logo, por um lado, para formar uma cosmovisão judaico-cristã, seria necessário um contato com essa vertente única de história santa e sua aceitação — seja diretamente, seja por meio da revelação divina, ou pelo envolvimento em um contexto histórico e cultural moldado por essa revelação. Pois a cadeia é a seguinte: a história sagrada ou santa molda a história regular, que molda a formação da consciência. Por outro lado, estar separado ou ser rebelde a essa revelação judaico-cristã ou a um contexto histórico e cultural moldado por ela significa ser impedido de formar uma visão de vida biblicamente baseada. Concomitantemente, significa ser confinado às forças relativas do processo histórico, que em si mesmas podem ser indicativas do julgamento de Deus num mundo caído sob uma

humanidade rebelde. Assim, os cristãos poderiam concordar com Dilthey no tocante ao papel desempenhado pela história em moldar a consciência e formar cosmovisões. A história é o contexto inescapável da comunicação cultural. Porém, certamente reinterpretariam sua tese do relativismo como sendo inclusive um sinal do julgamento à luz da revelação divina que oferece um ponto de vista estável sobre a natureza da realidade em meio ao fluxo e à mudança da vida histórica.

Para Nietzsche, Deus está morto, só a natureza existe e a história reina. Sobre essa base ele concebeu as cosmovisões como constructos culturais reificados e perspectivas sobre a vida idiossincráticas, artificiais por certo, mas necessárias para a sobrevivência humana num mundo em última análise caótico e inavergável. A comunidade cristã certamente desafiaria Nietzsche diretamente, por causa do seu ateísmo linha-dura, seu profundo naturalismo e seu historicismo radical. Como alternativas, eles propoariam uma doutrina da Santíssima Trindade, a tese de uma criação muito boa e uma visão da história como sendo a arena da revelação divina. Eles estariam abertos, contudo, para alguns *insights* de Nietzsche sobre reificação e perspectivismo. Não poderia uma cosmovisão cristã conter vários elementos que parecem ser teologicamente fundamentados, mas que são na verdade meras convenções? A partir desse reconhecimento, que mudanças poderiam e deveriam ser feitas naquilo que os cristãos creem (*credenda*) e como se comportam no mundo (*agenda*)? O tema nietzschiano da reificação pode servir como um corretivo importante e para ajudar os crentes a se moverem a um maior grau de fidelidade bíblica na sua concepção básica da vida.

Embora Nietzsche tenha sido extremista no seu perspectivismo, sua posição contém um *insight* essencial: todos os seres humanos, cristãos aqui incluídos, veem as coisas de maneira enviesada. É disso que ter uma cosmovisão, bíblica ou outra qualquer, trata. Tem a ver com visualizar o cosmo e todas as coisas dentro dele por um determinado conjunto de lentes ou por um ponto de vista específico. Se mantida em equilíbrio, essa posição poderá evitar os excessos tanto do dogmatismo modernista como do ceticismo pós-modernista e terminar numa espécie de realismo

crítico que reconheça o papel tanto de fatores objetivistas como subjetivistas no processo de conhecimento. Há um mundo real a ser conhecido, mas sempre o compreendemos a partir do nosso ponto privilegiado. Parece haver uma garantia bíblica para essa epistemologia. Como o próprio Paulo disse, “porque agora vemos por espelho em enigma” (veja 1 Coríntios 13.12). O perspectivismo de Nietzsche, assim, pode ser apropriadamente modificado para reproduzir um *insight* adequado sobre o significado epistêmico das cosmovisões (veja o cap. 10 para uma discussão adicional). Enquanto isso, vamos seguir adiante para considerar o papel da cosmovisão na filosofia do século XX.

Capítulo Cinco: UMA HISTÓRIA FILOSÓFICA DE “COSMOVISÃO”: O SÉCULO XX – Parte 1

A reflexão filosófica sobre o tema da cosmovisão parece se intensificar no século XX. Uma série de pensadores notáveis representando diferentes tradições filosóficas voltou sua atenção para a noção de *Weltanschauung* com uma variedade de interesses e propósitos em mente. Como esse material é demasiado extenso, dividiremos nossa história do conceito durante esse período de tempo em duas partes. Neste capítulo, vamos examinar a importante contribuição de Edmund Husserl, que estava determinado a distinguir as cosmovisões da filosofia científica. Então olharemos para Karl Jaspers, cujo interesse nas cosmovisões era de orientação psicológica. E, finalmente, examinaremos o pensamento de Martin Heidegger, que abraçou algumas das preocupações de Husserl e também queria explicar as cosmovisões como constructos puramente modernistas. No capítulo seguinte continuaremos essa investigação do século XX com uma análise do pensamento de Ludwig Wittgenstein, Donald Davidson e vários pensadores pós-modernos. Mas por ora começaremos com Edmund Husserl.

“Cosmovisão” em Edmund Husserl

Para Edmund Husserl (1859-1938), o relativismo do historicismo, que era um desdobramento da filosofia idealista de Espírito de Hegel e intrínseca à filosofia de cosmovisão, foi parcialmente responsável pelas graves crises que afligiram as ciências natural e humana na cultura ocidental. Na medida em que a própria civilização europeia repousava sobre uma base científica enfraquecida, ela estava em risco e carente de um reforço. Para

contrabalançar esses efeitos perniciosos, Husserl escreveu um artigo referencial no qual defendia a filosofia como uma ciência rigorosa a se contrapor ao relativismo das cosmovisões. Ele também fabricou a noção de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) para salvar o pensamento moderno das forças destrutivas da verdade oriundas de um historicismo aparentemente onipotente. Ao voltar nossa atenção para esses temas respectivos, vem à luz a contribuição de Husserl do início do século XX para a história da *Weltanschauung*.

A rejeição de Husserl de “cosmovisão” e sua defesa da filosofia como uma ciência rigorosa

O aparente relativismo e ceticismo de Wilhelm Dilthey foi alvo da crítica afiada de Husserl no seu artigo programático intitulado “Philosophy as Rigorous Science” [A filosofia como uma ciência rigorosa].^[273] A acusação levou esses dois pensadores notáveis a um importante relacionamento epistolar “pelo qual somos de imediato inseridos nos grandes eventos da filosofia do início do século [XX]...”.^[274] A crítica de Husserl provocou uma resposta escrita do “pai da teoria da cosmovisão”, em que este vigorosamente proclamou que “não era nem intuicionista, nem historicista, nem cético”.^[275] Ele acreditava firmemente que Husserl concluía demais a partir de pouco. Seja como for, o artigo de Husserl foi visto como um “manifesto da fenomenologia”, à luz de sua defesa da natureza científica da filosofia contra as várias forças mitigantes, especialmente o naturalismo e o historicismo de cosmovisão.^[276] O argumento desse trabalho não só apresenta aspectos da agenda fenomenológica de Husserl, como é também um exemplo notável de quão proeminente o conceito de cosmovisão tem se tornado e de como, a partir da perspectiva de Husserl, ele representou uma ameaça às concepções objetivistas da filosofia como uma disciplina científica.

De acordo com Husserl, desde o seu início a filosofia reivindicou ser um esforço rigoroso e exato, embora a história claramente revele não ter sido ela bem-sucedida em cumprir seus

próprios critérios alegadamente científicos. Para remediar essa deficiência, Husserl apresenta o método fenomenológico como a solução para a vocação última da filosofia. O tipo de exatidão que Husserl requer é tão extremo que a filosofia, e só a filosofia, pode ser capaz de fornecer o fundamento para todas as demais ciências, naturais e humanas. Desse modo Husserl busca não apenas salvar a filosofia da invasão das várias ciências como a base de todo o pensamento, mas, na verdade, torna estas inteiramente dependentes dela.^[277]

Para realizar sua tarefa, Husserl deve libertar a disciplina de duas ameaças que eram prevalentes por volta da virada do século: o naturalismo e a filosofia de *Weltanschauung*. Após uma discussão sobre o mérito do naturalismo e uma refutação das suas implicações sobre a consciência e as ideias, ele volta sua atenção para a questão das cosmovisões. De acordo com Husserl, a filosofia de *Weltanschauung* é “resultado da transformação da filosofia metafísica da história de Hegel em historicismo cético” (p. 168). Assim como o naturalismo põe as ciências em perigo com o seu psicologismo reducionista, o historicismo de cosmovisão ameaça desfazer os esforços filosóficos e outros esforços teóricos com o seu relativismo epistêmico letal. Portanto, Husserl é constrangido a responder aos perigos do próprio historicismo e então a descrever a natureza da filosofia de *Weltanschauung* para poder contrastá-la com a natureza robusta da filosofia como esta é em particular encontrada no seu próprio método fenomenológico.

A primeira coisa que Husserl faz na sua crítica ao historicismo *per se* é apresentar a afirmação, citando Dilthey, de que “a formação de uma consciência histórica destrói, mais profundamente que o levantamento da divergência dos sistemas, uma crença na validade universal de qualquer das filosofias que têm sido empreendidas para expressar de maneira persuasiva a coerência do mundo num conjunto de conceitos” (p. 186). Husserl concorda com Dilthey acerca do impacto da consciência histórica sobre a formação de uma multiplicidade de cosmovisões que regularmente vêm e vão. A questão é se o princípio do historicismo deve ser aplicado de forma mitigante a todos os esforços teóricos. As ciências ligadas à história, como as próprias cosmovisões, estão em constante estado de fluxo.

“Será que, por essa razão, elas carecem de validade objetiva?” O historicista responderia afirmativamente, dado o fato indiscutível das persistentes alterações nos pontos de vista científicos. Isso sugere que elas estão sujeitas a múltiplas influências históricas, e não são, portanto, universalmente válidas. “Isso significa”, pergunta Husserl, “que em vista dessa constante mudança nos pontos de vista científicos, não teríamos na verdade o direito de falar das ciências como unidades objetivamente válidas em vez de meramente como formações culturais?”. Ele conclui com a seguinte nota: “É fácil ver que o historicismo, se consistentemente levado a termo, se traduz em extremo subjetivismo cético” (p. 186).

De maneira inteligente, no entanto, Husserl demonstra a natureza autodestrutiva do historicismo. Se o historicismo é verdadeiro, então deve ser falso, pois os princípios do historicismo também devem ser um produto de forças históricas, e são, portanto, relativos. Se são relativos, não podem ser usados de forma absoluta para negar a validade objetiva das ciências. Husserl escreve: “Assim como a ciência histórica não pode propor nada relevante contra a possibilidade de validades absolutas em geral, não pode propor nada em particular contra a possibilidade de uma metafísica absoluta (isto é, científica) ou de qualquer outra filosofia” (p. 187). Além disso, no aspecto positivo, se existem concepções cuja validade objetiva pode ser refutada por críticas filosóficas, deve haver um domínio dentro do qual algo possa ser estabelecido como objetivo. Nas palavras de Husserl, “qualquer crítica correta, profundamente penetrante, fornece ela mesma subsídios para avançar e idealmente aponta para objetivos corretos, indicando dessa forma uma ciência objetivamente válida”. Sobre esse fundamento, Husserl afirma que o historicismo é um “erro epistemológico”; contudo, isso não nega a apreciação por Husserl do valor da história, no sentido mais amplo, para o filósofo.

Feita essa rejeição do historicismo, Husserl segue adiante e faz sua exposição e avaliação da filosofia de cosmovisão para compará-la com sua própria visão científica da disciplina. Husserl nota que a filosofia de *Weltanschauung* é “filha do ceticismo histórico”; mas até onde o objetivo dela seja o de “satisfazer tanto quanto possível nossa necessidade de um conhecimento

aprofundado e unificador, abrangente e ubíquo, ela olha para todas as ciências específicas como sendo a sua base” (p. 188). Mas só porque ela admite o conhecimento científico no seu reino epistêmico, isso não significa que ela seja um constructo científico *bona fide*. A maioria dos filósofos de cosmovisão, observa Husserl, prontamente reconhece isso e até se vangloria disso. Eles se alegram em apontar que a formação de cosmovisão é na verdade o único tipo de filosofia possível, desde que o historicismo efetivamente comprometeu uma concepção cientificamente baseada do mundo.

Ademais, os motivos para a formulação das cosmovisões revelam seu caráter não científico. Eles têm uma função teleológica única a satisfazer, qual seja, a aquisição de “sabedoria”. Para Husserl, todas as experiências, educação e valores — teóricas, axiológicas e práticas — estão reunidas numa cosmovisão, que é sinônimo de “sabedoria”. “Com relação aos níveis especificamente elevados de valor”, escreve ele, “há a palavra antiquada ‘sabedoria’ (sabedoria do mundo, sabedoria do mundo e da vida) e, acima de tudo, as expressões agora estimadas ‘cosmovisão’ e ‘visão de vida’, ou simplesmente *Weltanschauung*” (p. 189). Outrossim, o desenvolvimento da sabedoria ou *Weltanschauung*, afirma ele, não é a realização de uma única pessoa isoladamente. Em vez disso, a realização “pertence à comunidade cultural e ao tempo”, tal que se pode fazer referência não só à “cultura e *Weltanschauung* de um determinado indivíduo, mas também de uma época” (p. 189-90). A influência hegeliana parece evidente aqui.

A posse dessa “sabedoria”, que é o valor e objetivo primário do pensamento de cosmovisão, ainda é vaga e não conceptualizada, mesmo em grandes personalidades filosóficas. Ela requer uma elaboração conceitual, um desenvolvimento lógico e uma fusão com o conteúdo de outras disciplinas. Quando uma cosmovisão sofre esse processo de refinamento intelectual, é transformada numa filosofia de *Weltanschauung* de pleno direito que apresenta respostas “relativamente perfeitas” aos enigmas da vida. Husserl explica isso nas seguintes palavras:

Na medida, então, em que os motivos culturais vitais e, portanto, mais persuasivos da época não apenas são conceitualmente apreendidos, mas também logicamente desdobrados e de outro modo elaborados no pensamento, na medida em que os resultados assim obtidos são trazidos, na interação com instituições e *insights* adicionais, à unificação científica e conclusão consistente, se desenvolvem uma elevação e extensão extraordinárias da sabedoria originalmente não conceptualizada. Desenvolve-se uma filosofia de *Weltanschauung*, que nos grandes sistemas oferece relativamente a resposta mais perfeita para os enigmas da vida e do mundo, o que quer dizer que também proporciona da melhor forma possível uma solução e explicação satisfatórias para as inconsistências teóricas, axiológicas e práticas da vida que a experiência, sabedoria e mera visão de mundo e de vida só podem imperfeitamente superar. (p. 190)

Assim, a filosofia de *Weltanschauung* supera a mera *Weltanschauung* da mesma forma que um adulto maduro supera a criança imatura. Não apenas isso; a filosofia de cosmovisão objetiva uma meta admirável, a saber, a formação de um ser humano ideal caracterizado pela habilidade e sabedoria. Husserl discorre sobre essa elevada visão antropológica nos seguintes termos: “Está claro, então, como cada um deve se esforçar para ser uma personalidade tão universalmente capaz quanto possível, capaz em todas as orientações fundamentais da vida, o que por sua vez corresponde aos tipos fundamentais das atitudes possíveis. Está claro, também, como cada um deve se esforçar para estar em cada uma dessas orientações como ‘experimentado’, como ‘sábio’ e, portanto, tão ‘enamorado da sabedoria’ quanto possível. De acordo com essa ideia, todo homem que se esforça é necessariamente um ‘filósofo’ no sentido mais original da palavra”.

Uma série de fatores admiráveis faz a filosofia de *Weltanschauung* ser extremamente atraente e recomendável. Ela está intimamente associada aos ideais da humanidade, à sabedoria perfeita e ao desiderato da capacidade. Ela se estabelece na consciência coletiva de uma época, emitindo então uma aura de validade objetiva. Consequentemente, a filosofia de

Weltanschauung é, segundo Husserl, “uma força cultural das mais significativas, um ponto de radiação para as personalidades mais dignas da época” (p. 190). Dessa forma, Husserl atribui uma importância e valor notável à ideia da formação de cosmovisão. Embora ela não seja tecnicamente científica, está ainda assim preocupada com a ciência; embora seja pessoal e prática, pretende, no entanto, ser racional. Nada, assim parece, deveria impedir a recomendação dessa forma de filosofia ou de um esforço sincero em favor dela.

Exceto por uma coisa. No que diz respeito à ideia de filosofia genuína, Husserl argumenta que outros e maiores valores devem ser satisfeitos, “o que equivale a dizer, os de uma ciência filosófica”. Com base na “cultura altamente científica da nossa época”, e à luz das “poderosas forças das ciências estritamente objetivadas”, Husserl argumenta que a cosmovisão como uma filosofia prática e a ciência como uma disciplina objetivamente válida “foram rigidamente separadas e doravante permanecerão separadas por toda a eternidade” (p. 191).^[278] Nessa afirmação, vemos a moderna dicotomia “fato/valor” em alto relevo. No passado, todas as filosofias históricas eram filosofias de *Weltanschauung* compostas de uma mistura indiferenciada de sabedoria e ciência. A pragmática da cosmovisão e a razão científica eram misturadas numa espécie de liga filosófica indiscriminada. Contudo, desde o advento da “universalidade supratemporal da ciência estrita”, essa situação mudou drasticamente. A distinção clara e importante entre cosmovisões finitas, individualistas, temporais e flutuantes e uma ciência infinita, coletiva, eterna e imutável deve ser agora firmemente preservada. “Portanto”, conclui Husserl, “a filosofia de *Weltanschauung* e a filosofia científica são claramente distinguidas como duas ideias, de certa forma relacionadas uma à outra, mas que não devem ser confundidas” (p. 191).

Ainda assim, a filosofia científica deve ser considerada como uma nota promissória. Embora as filosofias de *Weltanschauung* tenham sido abundantes por milhares de anos, nenhuma filosofia no passado ou no presente atendeu às exigências da ciência rigorosa. Que tipo de pensador, portanto, deve ou deveria realizar o desafio de desenvolver uma filosofia científica? De acordo com Husserl, a

decisão de seguir uma ou outra opção está enraizada basicamente nos vários tipos de temperamentos humanos. Algumas pessoas, observa ele, têm eminentemente uma natureza teórica, sendo exclusivamente qualificadas para a rigorosa tarefa de desenvolver uma filosofia científica. Curiosamente ele nota que essa inclinação poderia estar enraizada e ser uma expressão da visão total de uma pessoa sobre a vida. Por outro lado, outras pessoas — artistas, teólogos e juristas, por exemplo — têm uma natureza estética e prática e estariam mais inclinadas à esfera não teórica e prática da filosofia de cosmovisão. No entanto, na vida real, Husserl observa que a distinção entre esses dois tipos de temperamento não é hermética.

A questão sobre o desenvolvimento dos dois tipos de filosofia, no entanto, também deve ser vista não somente à luz das disposições pessoais, mas também em termos do que está em jogo culturalmente e da perspectiva do desenvolvimento da humanidade como um ideal eterno. A questão que Husserl está considerando aqui é a seguinte: Quanto tempo a cultura e a história humanas podem ou poderiam esperar até que a filosofia científica se desenvolvesse a ponto de fornecer uma base para garantir a certeza e a validade objetivas de todos os empreendimentos científicos? Uma vez que essas ciências são necessárias para o entendimento final da vida e da realidade, a humanidade poderia se dar ao luxo de atrasar o processo de criação de uma base filosófica sólida para os seus empreendimentos? Não, o Ocidente não pode esperar, diz Husserl. A atual crise na ciência e na civilização europeia exige algum tipo de resposta imediata.

No entanto, vários fatores podem sugerir aos outros que ainda deve ser dada uma prioridade ao desenvolvimento contínuo das cosmovisões. Em primeiro lugar, a ciência rigorosa só oferece um sistema parcialmente desenvolvido de doutrina, com muita coisa ainda a aguardar uma explicação. Em segundo lugar, mesmo os cientistas rigorosos realizam o seu trabalho sob os auspícios de intuições (*Anschauungen*) paradigmáticas que revelam o ponto de vista e a orientação última desses cientistas (prenúncios da filosofia de ciência pós-moderna de Thomas Kuhn podem ser vistos aqui). Em terceiro lugar, as explicações da ciência rigorosa ainda deixam

os mistérios e os enigmas da vida sem solução (como disse Lotze, “calcular o curso do mundo não significa entendê-lo” [p. 193]). Por último, dada a insuportável necessidade espiritual e a crise existencial dos tempos, o curso de ação mais sensato seria nos refugiarmos numa perspectiva que explique o mundo e confira significado à vida. Meramente para forçar considerações pragmáticas, Husserl parece sujeitar a prioridade de estabelecer a filosofia como uma ciência rigorosa à decisiva necessidade da formação de uma cosmovisão. “É certo que não podemos esperar [pelo desenvolvimento de uma filosofia científica]. Devemos tomar uma posição, devemos nos mexer para harmonizar as desarmonias em nossa atitude para com a realidade — a realidade da vida, que tem significado para nós, na qual deveríamos ter significado — ‘numa visão de mundo e de vida’ racional, embora não científica. E se o filósofo de *Weltanschauung* nos ajuda bastante nisso, não devemos lhe ser gratos?” (p. 193).

A resposta franca de Husserl a essa questão é uma negativa injustificada. Poderosas que as considerações pragmáticas anteriores possam ser, Husserl terminantemente se recusa a fazer concessões. O desenvolvimento da filosofia como uma ciência rigorosa deve ter precedência sobre qualquer flerte com a filosofia de *Weltanschauung*. “Em razão do tempo”, afirma Husserl, “não devemos sacrificar a eternidade; não temos o direito de legar à nossa posteridade necessidades sobre necessidades como se fossem um mal indelével, só para aliviar a nossa necessidade”. Embora a crise atual tenha suas raízes na ciência, Husserl está convencido de que somente a ciência adequadamente concebida e realizada pode superá-la. Sua fé no poder da ciência é extraordinária. Assim, com paixão evangélica, ele defende o desenvolvimento de uma filosofia científica rigorosa como a principal prioridade cultural, rebaixando desse modo a formação das cosmovisões a um *status* inferior.

Só existe um remédio para esses e todos os males parecidos: uma crítica científica e também uma ciência radical, surgindo de baixo, baseada em fundamentos certos e progredindo de acordo com os métodos mais rigorosos — a ciência filosófica da qual aqui falamos. *Weltanschauungen* pode envolver controvérsias; só

a ciência pode decidir, e sua decisão tem o selo da eternidade. E assim, qualquer que seja a direção que a nova transformação da filosofia tome, ela indubitavelmente não deve desistir da sua vontade de ser uma ciência rigorosa. Antes, como ciência teórica, deve se opor à aspiração prática de uma *Weltanschauung* e de modo muito consciente se separar dessa aspiração.

Qualquer tentativa de reconciliar ou harmonizar *Weltanschauung* e a filosofia científica é categoricamente rejeitada por Husserl. Ele acredita que qualquer indistinção da linha entre ambas poderia “tão somente levar a uma suavização e enfraquecimento do impulso científico e à promoção de uma literatura científica especiosa destituída de toda honestidade intelectual. Não há contemporizações aqui”. Na verdade, o pensamento de cosmovisão tem uma responsabilidade somente, de acordo com Husserl, que é a de se separar totalmente de qualquer vestígio de ciência e se retirar. “Só há uma coisa a fazer aqui: a própria filosofia de *Weltanschauung* deve com toda a honestidade renunciar à reivindicação de ser uma ciência, e assim, ao mesmo tempo, deixar de confundir as mentes e de impedir o progresso da filosofia científica — que, no fim das contas, é certamente contrária às suas intenções” (p. 194). Assumindo que isso ocorra, no devido tempo a filosofia se apropriará da linguagem da ciência e também se livrará da muito louvada, porém indevida qualidade de “profundidade”. Para Husserl, profundidade é um traço da sabedoria ou “cosmovisão”, enquanto clareza conceitual, ordem lógica e formas racionais são marcas da ciência robusta (e da modernidade). A esperança imorredoura de Husserl é que a “filosofia [robusta] lute do nível da profundidade até o da clareza científica”. Ele acredita sinceramente que a despeito das realizações da sua era, o que ela “mais precisa é de ciência filosófica” (p. 195), uma ciência que consista “das mais rigorosas e, para todo o resto da filosofia, mais decisivas cognições” (p. 196). Por esse padrão, a filosofia de *Weltanschauung* — caracterizada pela relatividade histórica e orientada para o pessoal e o pragmático — é sem rodeios e para sempre excomungada da comunhão filosófica.

Para Husserl, portanto, a única solução para a crise do Ocidente deve ser encontrada na noção husserliana da filosofia

como uma ciência rigorosa. Evidentemente essa filosofia científica rigorosa é identificada com a fenomenologia transcendental, pela qual todas as disputas filosóficas serão resolvidas, a relatividade das cosmovisões será superada e a base de todas as ciências será estabelecida. A fenomenologia como ciência central fornecerá o fundamento absoluto para todo o conhecimento humano, o ponto arquimediano pelo qual o mundo será movido, ou, talvez mais exatamente, descrito. Husserl afirma que seu programa de pesquisa particular é um empreendimento sem pressupostos. Através da redução fenomenológica conhecida por “escalonamento” ou “*epoché*”, todas as suposições metafísicas e científicas são postas de lado, o pensamento “sedimentado” dos séculos é “mantido em suspenso” e a “percepção natural” que tem sido inconscientemente assimilada deve ser “neutralizada”. Isso equivale a fazer uma descrição (e não interpretação) objetiva e fenomenológica da consciência e dos seus objetos intencionais possíveis. Como diz Arthur Holmes, “Husserl queria uma filosofia perene com validade atemporal, uma ciência descritiva rigorosa em vez de um exercício de empatia histórica. ‘Às coisas mesmas’ se torna o seu brado, e ao escalonar todas as cosmovisões e teorias científicas ele segue em busca de estruturas universais e essenciais na consciência pré-reflexiva do mundo vivido”.^[279] Esse era o toque de clarim de Edmund Husserl e da sua notável tentativa de estabelecer a filosofia e as ciências sobre um alicerce seguro e certo.

Perto do fim da sua carreira, no entanto, Husserl aparentemente cultivou severas dúvidas não só sobre o sucesso do seu projeto filosófico, mas também sobre a sua possibilidade conceitual. Holmes sugere que o crescente reconhecimento por Husserl do “mundo vivido” dos existencialistas o levou a reconhecer “o caráter essencialmente histórico do pensamento filosófico”.^[280] Teria o Husserl tardio desistido ou modificado sua compreensão da natureza absoluta do empreendimento filosófico? Uma resposta a perguntas como essa pode ser encontrada num apêndice a um dos seus últimos livros e no seu conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*).

Lebenswelt e Weltanschauung

Num curioso nono apêndice do seu livro *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental], publicado apenas dois anos antes da sua morte, Husserl registra estas palavras de aparente derrota na batalha para estabelecer a filosofia como uma ciência rigorosa: “A filosofia como uma ciência, como uma séria, rigorosa, de fato apoditicamente rigorosa, ciência — *o sonho acabou*”.^[281] A razão por que “o sonho” acabou, segundo Husserl, foi a tomada do poder na Europa pela filosofia de *Weltanschauung* não científica, que parecia ser o único tipo de aparato intelectual que os humanos eram capazes de construir. Husserl escreveu que “a humanidade europeia está sendo inundada por uma corrente de filosofia poderosa e em constante crescimento que renuncia à disciplina científica, tal como a corrente de descrença religiosa”.^[282] Ele explica a natureza desse dilúvio filosófico de cosmovisão que invadiu o continente europeu em palavras que vale a pena citar *in extenso*.

Por certo tornou-se dominante a convicção de que a filosofia é uma tarefa para o homem enquanto este luta por sua existência [*Existenz*]; o homem, que promoveu a si mesmo à autonomia no desenvolvimento cultural europeu e se vê como estando, graças às ciências, dentro do horizonte das infinidades — e dos destinos que estas envolvem. A reflexão de mundo do homem autônomo leva necessariamente ao transcendente como algo que é incognoscível e não pode ser dominado praticamente. O homem só é capaz de chegar, partindo da sua própria posição, dos seus próprios horizontes de conhecimento e sentimento, a certas conjecturas e, por sua vez, de formar para si mesmo certas formas de crer que, *sendo a sua cosmovisão*, lhe podem oferecer uma evidência pessoal para conjecturas e normas de ação sujeitas à orientação do absoluto conjecturalmente crido. Essa postura também fornece grupos de homens que comportam em si mesmos uma direção original parecida juntamente de algo como um entendimento comum e progresso mútuo.

Uma *cosmovisão*, portanto, é essencialmente uma realização individual, uma espécie de fé religiosa pessoal; mas ela se distingue da fé tradicional, da religião revelada, em que não faz nenhuma reivindicação de verdade incondicionada vinculante de todos os homens e comunicável a todos os homens: assim como a verdade científica sobre o absoluto não é possível, é impossível demonstrar uma verdade de *cosmovisão* que seja totalmente válida para cada ser humano. Qualquer reivindicação dessas significaria que o conhecimento sobre bases racionais — isto é, científicas — acerca do absoluto e da sua relação com o homem é possível. [\[283\]](#)

Com base nisso, Husserl conclui que o futuro da “filosofia está em perigo”. Esse conjunto de circunstâncias transmitiu um senso de urgência à questão sobre a tarefa contínua da filosofia. De acordo com Enzo Paci, no seu comentário sobre esse apêndice em *Crisis*, a questão específica que Husserl enfrentou era a seguinte: “Devemos, portanto, render-nos a filosofias pessoais, a filosofias como ‘cosmovisões’ ou como filosofias ‘subjetivas’, não no sentido da subjetividade fenomenológica, mas no sentido relativista?”. [\[284\]](#) A resposta parece ser, mais uma vez, uma negativa; e a razão por que Husserl se recusa a se render é encontrada na sua ideia de mundo da vida (*Lebenswelt*).

Nos seus escritos, a ideia de *Lebenswelt* é notoriamente ambígua. [\[285\]](#) Como um conceito aparentemente confuso, ou pelo menos complexo, de múltiplas camadas, “mundo da vida” é enlouquecedor de decifrar. Contudo, um aspecto do seu significado que é relativamente claro pode ser discernido mediante a seguinte pergunta: É possível fazer uma distinção clara e adequada entre o mundo em si e as diversas concepções dele? [\[286\]](#) Há um mundo independente dado como objeto da consciência que existe antes de qualquer conjunto de pressupostos e explicações da ciência? Husserl responde afirmativamente e designa esse domínio *a priori* como o “mundo da vida”, que ele assim descreve: “O mundo da vida é o mundo que é constantemente pré-dado, constantemente válido e de antemão existente, mas não válido por causa de algum propósito de investigação, de acordo com algum fim universal. Todo

fim o pressupõe; até o fim universal de conhecê-lo em verdade científica o pressupõe, e de antemão; e no curso do trabalho [científico] ele o pressupõe sempre de novo, como um mundo existente; à sua maneira [por certo], mas existente, apesar de tudo”.
[287]

O mundo da vida existe no seu estado nativo antes de qualquer conceitualização.^[288] O *Lebenswelt* está imediatamente presente na intuição.^[289] Ele existe para a consciência como o seu objeto e é estruturado ou constituído pela subjetividade fenomenologicamente entendida. Ele não é um caos, mas possui uma estrutura geral. Portanto, o mundo da vida é ele próprio absoluto, não relativo.^[290] O mundo da vida funciona como um “subsolo”, e suas muitas “validades pré-lógicas” agem como o fundamento para as verdades lógicas e teóricas.^[291] Assim, de acordo com Husserl, todas as teorias científicas objetivas são fundadas e têm referência ao mundo da vida.

A teoria objetiva no seu sentido lógico (tomada universalmente: a ciência como a totalidade da teoria predicativa, do sistema de declarações entendidas “logicamente” como “proposições em si mesmas”, “verdades em si mesmas” e, nesse sentido, logicamente vinculadas) está enraizada, fundada, no mundo da vida, nas autoevidências originais que se lhe pertencem. Graças a esse enraizamento, a ciência objetiva tem uma referência constante de significado para o mundo no qual sempre vivemos, mesmo como cientistas e também na comunidade total de cientistas — uma referência, isto é, para o mundo da vida em geral.^[292]

Ao apelar para o substrato objetivo do *Lebenswelt*, não em termos realistas ou kantianos, mas em termos de fenomenologia transcendental, Husserl tenta resgatar a filosofia como uma ciência rigorosa das forças relativizantes do historicismo de *Weltanschauung*.^[293] Como afirma Carr, “o mundo da vida *não* é [um] fenômeno historicamente relativo, mas o constante fundamento subjacente de todos esses fenômenos, o mundo a partir do qual a interpretação científica tem seu início e o qual constantemente pressupõe”.^[294] O fato de o mundo da vida ser a realidade precedente e o domínio objetivo da consciência para a qual tanto a

cosmovisão como a ciência fazem seu apelo é o que permite Husserl argumentar que a filosofia científica pode reivindicar uma validade objetiva, universal e atemporal.

Em todo caso, o que é mais significativo sobre a contribuição geral de Husserl à história filosófica das cosmovisões é a firme linha de demarcação que ele buscou traçar entre *Weltanschauung* e a filosofia como uma ciência rigorosa. Para Husserl, o historicismo e um naturalismo mortal constituíam as principais causas da crise da ciência e da civilização europeias. A concepção fascinante, se não desajeitada, de mundo da vida como o ponto de referência objetivo comum para todas as atividades teóricas foi a solução final de Husserl para superar a ameaça de relativismo apresentada pela popularidade crescente da filosofia de *Weltanschauung*. Husserl não admitiria rival à sua visão científica radical da tarefa filosófica.

Talvez a maior ironia relacionada a esse esforço hercúleo, por parte de Husserl, de estabelecer uma filosofia científica sem pressuposições em oposição aos preconceitos e à natureza subjetiva da formação das cosmovisões seja a alegação de que todo o empreendimento fenomenológico de Husserl poderia ser ele mesmo classificado como uma cosmovisão. Junto de outros intérpretes husserlianos, Carr percebeu a natureza autorrefutável da tentativa de Husserl de uma filosofia sem pressupostos. Ele salientou o fato de que a fenomenologia está historicamente imbuída e é uma instanciamento, assim como todos os demais métodos e sistemas, de uma abordagem condicionada à vida e ao mundo. Ele escreve as seguintes palavras perceptivas:

Ao tentar e reivindicar ter deixado de lado preconceitos historicamente adquiridos que se interpõem no caminho de uma apreensão fenomenológica da estrutura do mundo e da consciência de mundo, Husserl parece, num nível mais profundo, ter exibido esses preconceitos na sua descrição de mundo da vida. E... a própria motivação de superar o preconceito, historicamente ou de outra forma adquirido, é ela mesma expressão de um preconceito histórico, isto é, do que Gadamer chama de “preconceito contra preconceitos”. A filosofia de Husserl parece acabar na mesma situação que qualquer outra filosofia, segundo a visão dos que descrevem a filosofia como

uma *Weltanschauung* ou expressão culminante da visão de mundo de um período histórico.^[295]

O trabalho de Husserl, como todo empreendimento filosófico e pensamento humano, ocorre dentro de limites e quadros de referência históricos. Portanto, como Jan Sarna afirma, resta evidente que “o postulado husserliano da ausência de pressuposições é impossível de ser realizado, e uma teoria que esteja acima da ciência e acima da história da experiência do homem — isto é, uma teoria livre do domínio de qualquer cosmovisão — é impossível de ser construída”.^[296] Dada a natureza inescapável desses paradigmas histórico-mentais dentro dos quais todo pensamento e ação ocorrem, uma investigação psicológica deles é tão necessária quanto uma explicação filosófica. Esse projeto foi realizado por Karl Jaspers na sua obra *A psicologia das cosmovisões*, que constitui a próxima etapa importante na história da *Weltanschauung* no século XX.

“Cosmovisão” em Karl Jaspers

A contribuição de Karl Jaspers (1883-1969) para a história desse tema está no seu importante trabalho inicial intitulado *A psicologia das cosmovisões* (1919).^[297] O objetivo de Jaspers nesse volume é descrever as várias estruturas de referência “nas quais a vida mental do indivíduo tem lugar e as quais determinam as características formais das manifestações mentais desse indivíduo”.^[298] Jaspers chama essas estruturas de referência de *Weltanschauungen*, as quais, nas próprias palavras dele, representam “o que é último e completo no homem: *subjetivamente* como experiência, poder e convicção, e *objetivamente* como o mundo de objetos formado”.^[299] Assim, Jaspers aborda a questão das cosmovisões sob dois ângulos. Do lado subjetivo ele discute *Weltanschauung* no âmbito das “atitudes” (*Einstellungen*), e do lado objetivo, investiga o mesmo como “imagens de mundo” (*Weltbilder*). Atitudes são os padrões e as estruturas formais da existência

mental pelas quais o mundo é experimentado ativamente, contemplativamente, racionalmente, esteticamente, sensualisticamente, aceticamente, ou de outras maneiras. Elas são o produto de ideias inatas ou experiências da infância e são sujeitas à análise psicológica. Imagens de mundo, por outro lado, são “a totalidade do conteúdo mental objetivo que um indivíduo possui”.^[300] Através dessas atitudes básicas a pessoa encontra o mundo objetivo e forma uma imagem mental dele. A combinação de atitudes e imagens de mundo constitui uma cosmovisão.^[301]

Alguns veem o volume de Jaspers como um tratado psicológico nietzschiano, por causa da tentativa da obra de provocar uma grande insatisfação com o próprio estado atual do ser. Semelhantemente a Nietzsche, Jaspers acredita que “a primeira e a última questão relativa a *Weltanschauung* é se alguém diz Sim ou Não para a vida como um todo”.^[302] Outros veem a obra como uma “progênie da psicologização de Dilthey” e ainda outros sugerem afinidades com vários estágios de Kierkegaard sobre o caminho da vida e suas [de Kierkegaard] notáveis esferas da existência. Outrossim, a *Phenomenology of Mind* [Fenomenologia da mente] de Hegel é evidente no tomo de Jaspers (que traz uma longa discussão sobre o volume anterior) e ainda conclui com um apêndice intitulado “A doutrina kantiana das ideias”.^[303] Jaspers escreveu essa obra sob a influência desses vários pensadores, cada um tendo por direito próprio contribuído para a história filosófica de *Weltanschauung*. Na verdade, em *A psicologia das cosmovisões*, o próprio Jaspers reconhece Hegel, Kierkegaard e Nietzsche como os precursores das suas reflexões.

No instante mesmo em que a questão relativa a *Weltanschauungen* original surgiu, veio à tona a magnífica tradição de pensadores que desenvolveram esse tipo de psicologia, embora não, por vezes, sob o nome de psicologia. A *Fenomenologia da mente* de Hegel e então sobretudo Kierkegaard, que eu vinha estudando desde 1914, e secundariamente Nietzsche, impressionaram-me como revelações. Eles foram capazes de tornar comunicável um universal e ao mesmo tempo fazer um *insight* bastante concreto

sobre cada aspecto da alma humana e suas fontes mais profundas.^[304]

Como o próprio Jaspers conta a história em sua autobiografia filosófica, de todas as suas primeiras palestras sobre psicologia, esse livro sobre a psicologia das cosmovisões foi o mais importante para ele. Isso porque, provavelmente, ele se tornou por fim a base da sua abordagem para a filosofia, embora não tivesse ciência disso na época.^[305] As intenções originais de Jaspers para a obra eram psicológicas e não filosóficas. No seu sentido mais elevado, de acordo com Jaspers, a filosofia deveria ser profética e fornecer às pessoas uma cosmovisão. A psicologia, por outro lado, simplesmente “entende todas as possibilidades dos pontos de vista filosóficos olhando para eles”.^[306] Embora alguns tenham visto o livro de Jaspers como “uma galeria de *Weltanschauungen*, na qual as pessoas eram livres para escolher”, Jaspers tem outra explicação para ele. “Na verdade”, diz ele, o livro “é a apuração de todas as possibilidades como sendo da própria pessoa e a elucidação do mais amplo domínio possível no qual decisões ‘*existenciais*’ ocorrem sem que nenhuma reflexão, sistema, conhecimento tenha antecipado. Na mente de Jaspers, portanto, enquanto a filosofia profética deveria ser sobre o negócio de articular uma perspectiva de vida que pudesse até mesmo ser definida como um substituto para a religião em ensinar às pessoas como viver, sua obra *A psicologia das cosmovisões* foi escrita tão somente para elucidar as possibilidades de autorreflexão e para apresentar meios de orientação pessoal.

Todavia, em retrospecto, Jaspers percebeu que seus impulsos nativos o haviam compelido “sob o manto da psicologia” a uma consideração filosófica da totalidade das coisas. Assim, como ele disse, “na minha *Psychologie der Weltanschauungen* eu já estava ingenuamente engajado em filosofar sem mesmo claramente saber o que estava fazendo”.^[307] Na clareza da visão retrospectiva, o que ele estava fazendo, como ele mesmo diz, era redigindo os primeiros escritos no que mais tarde viria a ser chamado de existencialismo moderno”. Motivado “a trazer à tona a grandeza do homem”,

Jaspers explica a real motivação para *A psicologia das cosmovisões* nas seguintes palavras:

Decisivo foi o interesse no homem, a preocupação consigo mesmo por parte do pensador, uma tentativa de integridade radical. Presentes estão quase todas as questões fundamentais que mais tarde ocorreram na consciência lúcida e na expansividade ampla: sobre o mundo, o que ele é para o homem; sobre a situação do homem e sobre suas situações últimas das quais não há escapatória (morte, sofrimento, acaso, culpa, luta); sobre o tempo e a natureza multidimensional do seu significado; sobre o movimento da liberdade no processo de criação de si mesmo; sobre *Existenz*; sobre niilismo e sobre conchas; sobre amor, sobre a revelação do real e do verdadeiro; sobre o caminho do niilismo e sobre o caminho da ideia. Tudo isso, no entanto foi, por assim dizer, rapidamente compreendido, não tendo sido elaborado de forma sistemática. O ânimo de todo o trabalho foi mais abrangente do que tive êxito em dizer. Esse ânimo se tornou a base do meu pensamento posterior. [\[308\]](#)

Voltando para a obra em si, podemos inicialmente notar que ela está arranjada dialeticamente como uma tríade de três capítulos principais, e como tríades dentro de cada um dos três capítulos. Essa dialética, porém, não é hegeliana, a qual consiste tipicamente da resolução de uma tensão entre uma tese e uma antítese numa síntese. Em vez disso, na dialética de Jaspers o terceiro aspecto é a peça central e fonte dos outros dois. O terceiro é o menos objetivo e compreensível, e dele emergem o primeiro e o segundo aspectos, que são mais concretos e compreensíveis. O “primeiro” aspecto da discussão de Jaspers diz respeito a atitudes (*Einstellungen*), e o segundo consiste de imagens de mundo (*Weltbilder*). Tanto as atitudes como as imagens de mundo são fundamentados na terceira e primordial fonte da “vida do espírito” (*Das Leben des Geistes*). [\[309\]](#) Para apreciar a relação de causa/efeito do formato triádico de Jaspers, farei neste breve resumo uma análise em retrospectiva partindo da vida do espírito como a fonte das atitudes e das imagens de mundo, as quais quando combinadas formam as cosmovisões.

Para entender a “vida do espírito”, devemos entender “os tipos de espírito”. E para entender os “tipos de espírito”, devemos primeiro explorar o que Jaspers chama de situações “últimas”, “limite” ou “de fronteira” (*Grenzsituationen*).^[310] A noção de “situações últimas” é uma das contribuições mais importantes de Jaspers nesse livro. Ela transmite a ideia de senso-comum de que os seres humanos estão sempre num conjunto de circunstâncias e que eles não podem viver alheios ao conflito, sofrimento, culpa e morte. As respostas diversas que as pessoas dão a essas situações últimas fornecem a base para categorizar os vários “tipos de espírito”. As realidades desafiadoras da vida fazem os diferentes tipos de espírito humano buscarem uma segurança ou alicerce, de uma forma ou de outra.^[311] Assim, de acordo com Jaspers, “perguntar sobre a natureza dos tipos de espírito é perguntar ‘onde os homens têm sua influência?’”.^[312] Alguns têm sua influência no ceticismo e no niilismo.^[313] Outros buscam refúgio no que é limitado ou finito (*Begrenzten*), em racionalismos, em autoritarismos e em valores absolutos, ou no que Jaspers chama de “conchas” protetoras (*Gehäuse*).^[314] Um terceiro grupo, que inclui o próprio autor, se volta para o “infinito” ou “ilimitado” (*Der halt im Unendlichen*).^[315]

Em relação ao conceito provocativo de “conchas”, Jaspers diz que quando são encontradas “situações últimas”, um processo vital de mudança tem início. “A experiência consciente das situações últimas, situações que anteriormente tinham estado cobertas com as conchas duras das formas objetivamente autoevidentes da vida, das cosmovisões, crenças e ideias, e o movimento de reflexão ilimitada, de dialética, iniciam um processo que termina com a dissolução do que era anteriormente uma concha autoevidente.” À medida que continua, no entanto, Jaspers observa que os seres humanos não podem viver sem conchas mais do que os mexilhões podem viver sem as suas. Assim, no processo da vida e em confronto com situações últimas, uma concha é removida apenas para ser substituída por outra. “O processo de viver”, diz Jaspers, “inclui assim tanto uma dissolução como uma formação de conchas. Sem

dissolução a rigidez acabaria se impondo; mas sem conchas, haveria destruição”.^[316]

Os tipos de espírito, na sua confrontação com as situações últimas, são sempre capturados na batalha travada entre a forma e o caos. Embora os vários tipos de espírito tentem reunir tudo em algum tipo de unidade ou totalidade, esses esforços são fúteis e constituem o que Jaspers chama de a “síntese antinomial” impossível. Em relação à forma, ao caos e à síntese antinomial, Jaspers identifica três tipos de espírito: primeiro, a pessoa caótica que vive na base do impulso, acaso e autointeresse; segundo, a pessoa pragmática que se concentra na funcionalidade e eficiência; e terceiro, a pessoa demoníaca que descobre a si mesma nas tensões criativas de uma vida fragmentada.^[317]

Uma característica final da vida do espírito é o que ele identifica como o caminho do “místico” e o caminho da “ideia”. O caminho do místico se desdobra na dicotomia sujeito-objeto para buscar unidade e integridade. O caminho da ideia dissolve essa totalidade e percebe o mundo, a alma e a própria vida em termos de ideias como princípios reguladores lógicos e poderes psicológicos.^[318]

Em todo caso, há uma relação de causa e efeito entre a vida do espírito, os diversos tipos de espírito e as imagens de mundo. Imagens de mundo são as *objetivações* dos poderes da vida do espírito. As respostas dos vários tipos de espírito para as situações últimas da vida são cristalizadas em concepções de mundo “objetivas”. Há uma espécie de relação simbiótica entre a vida e as imagens de mundo: eles mais ou menos crescem juntos. Imagens da realidade são assimiladas por inteiro e se tornam uma parte da pessoa tanto quanto qualquer outra característica. Elas são os constructos do eu, embora o eu nem sempre possa estar ciente das influências delas ou de como são formadas. Elas não são necessariamente escolhidas; são uma função da própria vida. “Eu ter escolhido uma ideia é algo que só aparece a partir do meu viver com ela, da mesma forma que Sócrates viveu como se houvesse imortalidade. É essa vida em si, unicamente... a minha escolha.”^[319] As imagens de mundo e a experiência fluem e refluem: sempre

mudando, sempre se aprofundando, sempre evoluindo, não obstante uma totalidade final nunca ser alcançada.^[320]

Jaspers identifica uma tríade de imagens de mundo: o sensório-espacial, o psíquico-cultural e o metafísico, que é o mais único e inclusivo.^[321] Existem dois tipos de imagens de mundo metafísicas, de acordo com Jaspers — a mitológico-demoníaca e a filosófica. As imagens de mundo mitológico-demoníacas são fabulosas ou de natureza quimérica. As imagens de mundo filosóficas não são derivadas de uma autoridade ou revelação, mas têm sua origem na absolutização da experiência de qualquer subjetividade ou objetividade. A absolutização da subjetividade gera um tipo de espiritualismo ou idealismo, e a absolutização da objetividade produz um tipo de materialismo ou naturalismo.^[322] Assim, o encontro com as situações últimas na vida faz com que os diferentes tipos de espírito respondam de diferentes formas, e as várias respostas dos diversos tipos de espírito geram uma variedade de concepções de mundo. Esse é o aspecto objetivo da *Weltanschauung*.

O aspecto subjetivo das cosmovisões, de acordo com Jaspers, é encontrado em “atitudes” ou estruturas mentais que são as subjetificações dos poderes da vida do espírito. Essas atitudes se tornam as fontes e as motivações poderosas para a ação humana. Culminando no comportamento, elas podem ser observadas psicologicamente e estudadas como universais. Jaspers propõe, novamente, uma trindade de atitudes: a objetiva, a autorreflexiva e a entusiástica.^[323] Como uma das várias atitudes objetivas, a “racional” é designada a estabelecer relações, clareza e unidade em face do instável, caótico e acidental. A atitude racional é alimentada pela percepção, mas pode calcificar e se tornar sem vida. Porque está impregnada de atitudes intuitivas e estéticas, ela jamais pode ser dividida, mas tampouco pode compreender a totalidade das coisas. A atitude racional pode ser subdividida nas categorias escolástica e experimental que proporcionam conhecimento e uma dialética que Jaspers diz sustentar o crescimento e o movimento.

Das atitudes autorreflexivas, a mais importante é o “imediatismo” (*Augenblick*). Reconhecendo aqui sua dependência do “Ou-ou” de Kierkegaard, Jaspers argumenta que na atitude do

imediatismo ou do momento o presente concreto e a realidade direta são enfatizados e o tempo é vivido como uma continuidade e uma sucessão sem fim, como um átomo da eternidade. Nas palavras de Jaspers, o tempo é “a única realidade, a realidade absoluta na vida do espírito. O momento vivido é o aspecto final, morno e imediato do que é vivo, o presente vivo, a totalidade do real, o unicamente concreto”.^[324]

As duas atitudes anteriores são derivadas e uma função da terceira, “entusiasmo”, que é a mais abrangente e, contudo, menos compreendida das três atitudes subjetivas. A atitude entusiástica é manifestada nas atitudes racionais e autorreflexivas e se expressa em uma variedade de formas concretas de vida: a sexualidade, a ciência, as artes e as relações pessoais.

As cosmovisões, para Jaspers, são assim uma fusão tanto de pontos de vista objetivos como de subjetivos. No aspecto subjetivo elas são derivadas das atitudes humanas tríplices que se expressam na concretude da vida e nas formas de comportamento. No aspecto objetivo, são deduzidas de um trio de imagens de mundo que delineiam algum tipo de imagem ou compreensão da realidade. As cosmovisões, como amálgamas de atitudes e imagens de mundo, são para sempre fluídicas e móveis, mudando e evoluindo, embora possam se tornar uma concha (como no niilismo, individualismo, racionalismo, romantismo, ceticismo etc.) que deve ser regularmente substituída. Como invólucros de proteção, as cosmovisões são os meios pelos quais as pessoas protegem a si mesmas dos horrores das situações últimas, que foram as próprias condições que originalmente levaram os vários tipos de espírito a delinear certas perspectivas sobre a vida e a cultivar uma diversidade de disposições internas. Elas são entidades sem as quais os seres humanos não poderiam sobreviver.^[325]

Psychologie der Weltanschauungen de Jaspers é descrito como o livro que levou ao “despertar radical” do autor.^[326] Por causa da iluminação desencadeada pelo livro, a obra se tornou o fundamento para a subsequente filosofia existencial de Jaspers. Do momento da sua publicação em diante, a multiplicidade de descrições e perspectivas do mundo foi central para o projeto filosófico de Jaspers. Através desse trabalho ele rompeu com a

filosofia tradicional na tentativa desta de apresentar uma explicação objetiva e universal da realidade. À luz do seu reconhecimento do “relativismo universal”, ele concentrou suas energias na tarefa da comunicação filosófica contra qualquer forma de dogmatismo, que ele interpretou como um bloqueador de conversa. Assim, o aviltamento da cosmovisão por Husserl como uma adversária da verdadeira filosofia científica e a glorificação da mesma por Jaspers como a resposta humana natural no encontro com situações limites devem ser interessantemente justapostos. Essas perspectivas alternativas sobre as cosmovisões fornecem um contexto necessário para considerar a contribuição de Martin Heidegger, que é o próximo, como a história filosófica da cosmovisão no século XX continua a desdobrar.

“Cosmovisão” em Martin Heidegger

Poucos indivíduos na tradição intelectual ocidental alteraram a paisagem filosófica tão rapidamente ou tão profundamente como Martin Heidegger (1889-1976). Sob a influência dos antigos gregos bem como da tradição teológica escolástica, e na esteira de pensadores seminais como Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers e Edmund Husserl, a filosofia de Heidegger — em especial como apresentada na sua *magnum opus*, *Being and Time* [Ser e tempo] (1927) — estava preocupada com a questão ontológica sobre a natureza do ser e a análise existencial da subjetividade, historicidade e natureza hermenêutica (ou auto-interpretativa) do *Dasein* [presença] humano. No contexto dessas preocupações mais amplas, Heidegger dedicou uma quantidade surpreendente de tempo e esforço para refletir sobre a natureza e o papel da filosofia de *Weltanschauung*. Seu interesse por esse tema vital pode ser talvez explicado pelo fato de que a sua análise existencial lhe provou que “algo tal como uma cosmovisão pertence à natureza essencial do *Dasein*”.^[327]

Há três componentes principais nas reflexões de Heidegger sobre esse tema. O primeiro é a sua importante resenha de *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers escrita por volta

de 1919-20 em seu retorno à Universidade de Freiburg após a Primeira Guerra Mundial. O segundo é o seu esforço em pelo menos três trabalhos separados de chamar a atenção, de uma forma remanescente a Husserl, para o contraste entre o relativismo de *Weltanschauung* e a ideia de que a filosofia deve ser um empreendimento científico rigoroso. O terceiro é o seu ensaio relevante intitulado “The Age of the World Picture” [A era da imagem de mundo], no qual ele argumenta que a noção de cosmovisão ou imagem de mundo é exclusiva do período moderno. Iniciamos com uma análise da sua avaliação do livro de Jaspers.

Resenha de Psychologie der Weltanschauungen de Jaspers

O tratado intitulado *Critical Comments on Karl Jaspers' Psychology of Worldviews* [Comentários críticos sobre *A psicologia das cosmovisões* de Karl Jaspers]^[328] foi originalmente concebido por Heidegger para aparecer como uma resenha desse influente livro que sozinho lançou o movimento conhecido na Alemanha como filosofia da existência (*Existenzphilosophie*). Uma edição datilografada desse ensaio crítico foi distribuída como uma “comunicação privada” a Jaspers, Husserl e Rickert em junho de 1921. Ela não foi publicada, porém, até 1972, depois de uma cópia da mesma ser encontrada entre os papéis de Jaspers após sua morte em 1969.^[329] Pouco depois de ter sido originalmente enviada a Jaspers, Heidegger decidiu não publicar a peça por razões desconhecidas. Ele só concordou relutantemente com a sua emissão cerca de cinco décadas mais tarde numa coleção de artigos críticos sobre a filosofia de Jaspers. A obra é uma peça das mais significativas não só porque toca em questões relacionadas à cosmovisão, mas também porque contém prognósticos de muitos temas heideggerianos importantes que apareceram vários anos mais tarde no seu celebrado *Ser e tempo*.^[330]

O texto em si pode em linhas gerais ser dividido em quatro seções.^[331] A primeira seção consiste de declarações de apreço e críticas iniciais ao livro de Jaspers (p. 70-76). A segunda foca o “fenômeno da existência” e a noção de situações limites (p. 76-89).

Na terceira seção, Heidegger se aventura a apresentar seu próprio novo ponto de partida para a análise do fenômeno da existência (p. 89-94). A quarta seção é uma recapitulação das recomendações e críticas iniciais encontradas na primeira seção (p. 94-99). Um apêndice oferece várias sugestões de melhoria, tivesse Jaspers publicado uma edição revisada (p. 99-100).

A crítica de Heidegger se concentra na metodologia de Jaspers bem como na aceitação acrítica deste de uma variedade de pressuposições antropológicas. Na seção de abertura, Heidegger pergunta, por exemplo, se “a escolha e a forma de aplicação dos meios metodológicos genuinamente correspondem” aos motivos que Jaspers deseja analisar. Claro, o que ele quer diagnosticar é a vida espiritual e psíquica da humanidade, uma psicologia filosófica das cosmovisões definida como “a natureza última e a totalidade do homem... sua preocupação com o todo”. Heidegger também questiona se “esses próprios motivos e tendências foram apreendidos radicalmente o bastante” para cumprir os propósitos de Jaspers, visto que ele ingenuamente aceita certos pré-entendimentos dos seres humanos herdados da tradição ontológica ocidental. Há uma importante diferença, de acordo com Heidegger, entre o que os seres humanos realmente são e o que Jaspers assume que eles sejam. Em conexão com a questão da identidade humana — o “eu sou” — Heidegger acredita que “o que nós mesmos ostensivamente ‘temos’ e ‘somos’” deve ser apurado como uma consideração preliminar, e isso é precisamente o que falta no estudo de Jaspers. [\[332\]](#)

Além disso, para Jaspers o “fenômeno primordial” da vida humana é a divisão entre a subjetividade e a objetividade que constitui a antinomia final da existência. Essa divisão forma inclusive o formato básico do livro de Jaspers: uma consideração primeiro dos “compromissos” *subjetivos* possíveis para a psique humana e, em segundo lugar, uma discussão das imagens de mundo *objetivas* correspondendo a esses compromissos psíquicos. De acordo com Heidegger, por trás dessa saliente dicotomia sujeito-objeto está um conjunto de pressupostos influentes relativos à vida psíquica que Jaspers aceita acriticamente. Como diz Heidegger, “no próprio ponto de partida uma preconcepção do psíquico articulado de forma

definida é pré-dada e opera os seus efeitos”. Essa suposição mesma, de acordo com Heidegger, deve se dar no âmbito da análise de Jaspers. “Se a psicologia genuína deve permitir-nos ver ‘o que o homem é’,... então as preconcepções relativas ao significado ontológico... dessa totalidade da vida psíquico-espiritual devem residir dentro do pré-requisito e do próprio escopo da tarefa. Assim fazem essas preconcepções sobre o possível método de esclarecer a vida tal como ela é supostamente vivida e também aquelas sobre o significado básico daquilo a partir do que algo como ‘possibilidades’ podem de fato emergir”. [333]

O ponto principal é que as preconcepções da tradição subjetivista na qual Jaspers se apoia devem ser expostas por uma análise concreta do caráter e das possibilidades básicas da existência humana. Se “estar aí”, ou *Dasein*, é o objeto perscrutado, especialmente a sua vida psíquica em relação às totalidades, nenhuma descrição psicológica simples dele será adequada até que o seu próprio comportamento interpretativo e seu caráter existencial se tornem um problema em si. Jaspers não pode simplesmente descrever o que está aí; antes, deve empreender “uma interrogação radical... que mantenha ele próprio [o *Dasein*] em foco”. [334] Até que Jaspers escrutine essas premissas e levante esse problema de método para um exame consciente, nenhum progresso genuíno é possível.

Em relação ao fenômeno da existência, Heidegger afirma que a descrição de Jaspers do que ele chama de “situações limites” é o aspecto “mais forte” de todo o seu tratado. Das três situações limites de Jaspers que revelam a luta da existência humana (acidente, morte e culpa), Heidegger tem especial apreciação da sua análise da morte, cujos aspectos eventualmente aparecem em *Ser e tempo*. Ainda assim, ele acredita que há sérias deficiências na discussão de Jaspers, e o familiar “problema de preconcepções” é mais uma vez o inimigo. Além disso, Heidegger se queixa de que a confiança de Jaspers na velha escola da metafísica de Kant e Kierkegaard para a sua descrição da existência é inadequada. Assim ele argumenta que um novo ponto de partida para uma análise do fenômeno da existência se faz necessário. [335]

Na seção mais longa da sua resenha do livro de Jaspers, Heidegger apresenta seu próprio método para uma análise da existência que ele diz dever começar com “o pleno, concreto, histórico e fático eu”. Isso é precisamente o que Jaspers deixou de fazer por causa da sua aceitação tácita de certas doutrinas da psicologia atual. O remédio, de acordo com Heidegger ao propor seu novo método, “é tomar o eu concreto como o ponto de partida do problema e trazê-lo para o nível fundamental apropriado da interpretação fenomenológica, ou seja, aquele relativo à nossa experiência fática da vida, dessa forma levando o eu concreto à ‘inquestionabilidade’”.^[336] O saldo da apresentação nessa seção consiste de uma discussão de várias tarefas em que esse método poderia ser implementado.

Heidegger alude a Jaspers em três ocasiões separadas em *Ser e tempo*, e cada referência é ao livro deste, *A psicologia das cosmovisões*. A terceira dessas citações tão somente remete o leitor à análise de Jaspers do “in-stante” na amplificação de Kierkegaard, que explicou o “fenômeno *existenciário*” desse tema “com a maior profundidade”.^[337] A primeira e segunda dessas referências demonstram que a importância da obra de Jaspers para Heidegger não reside tanto na discussão de Jaspers de uma “tipologia de cosmovisões”, mas na sua análise da existência, principalmente sua noção de “situações limites”. Por exemplo, Heidegger propõe uma comparação da sua própria análise da morte como situação limite não apenas com a de Wilhelm Dilthey, de Rudolf Unger e de Georg Simmel, mas “especialmente” com Karl Jaspers em seu livro sobre cosmovisões. Assim, escreve ele, “Jaspers apreende a morte sob o fio condutor do fenômeno da ‘situação limite’ por ele descrito, e cuja importância fundamental ultrapassa toda tipologia das ‘atitudes’ ou das ‘concepções de mundo’”.^[338] Além disso, ao discutir a “situação” existencial do *Dasein* em termos de transparência, autenticidade e cuidado, Heidegger afirma que a tarefa de retratar “os traços fundamentais e as correlações das possibilidades de fato existenciárias bem como interpretá-las em sua estrutura existencial pertence ao âmbito das tarefas da antropologia tematicamente existencial”.^[339] Essa, aponta ele, é a direção tomada por Jaspers no seu livro sobre cosmovisões. Em oposição ao valor do livro como

um tratamento de vários paradigmas mentais, Heidegger reencontra seu valor básico na análise existencial do *Dasein* e na descrição das situações limites trazidas pelo livro. Afirmar Heidegger: “Aqui se questiona ‘o que é o homem’ e se o determina a partir do que ele essencialmente pode ser... Com isso, pode-se esclarecer, em princípio, o significado ontológico-existencial das ‘situações limites’. A tendência filosófica da ‘psicologia das concepções de mundo’ fica inteiramente descaracterizada quando dela ‘se faz uso’ como uma obra de consulta e referência dos ‘tipos de concepções de mundo’”.

[340] Heidegger, portanto, embora tenha sido crítico a Jaspers por seus métodos e suposições, era-lhe, todavia, grato por sua análise inovadora da condição humana, e tinha apenas uma consideração secundária pela obra de Jaspers como uma anatomia das cosmovisões.

A ideia de filosofia científica de Heidegger e o problema da cosmovisão

A questão que surge nesse momento crítico na consideração de Heidegger e da *Weltanschauung* é uma questão que ocupou Heidegger ao longo da sua carreira: o que é a filosofia? É aquilo que especifica o significado da vida e o seu propósito e dá conselho prático para a conduta, como as cosmovisões buscam fazer? É, por outro lado, um empreendimento robusto preocupado com a veracidade e exatidão, uma disciplina que estabelece princípios claros, atemporais e universais, como a filosofia científica propõe fazer? Heidegger apresentou suas convicções firmes sobre essas questões em pelo menos três publicações separadas. Inicialmente, suas primeiras reflexões são encontradas num curso de palestras intitulado “The Idea of Philosophy and the Problem of the Worldviews” [A ideia da filosofia e o problema das cosmovisões], dado na Universidade de Freiburg durante o “Semestre emergencial de Guerra” (*Kriegsnotsemester* = KNS), realizado de 7 de fevereiro a 11 de abril de 1919. [341] Ele prosseguiu a discussão num segundo episódio em seu volume *The Basic Problems of Phenomenology* [Os problemas básicos da fenomenologia], cujo conteúdo consistia

originalmente de um curso de palestra ministrado na Universidade de Marburg no verão de 1927.^[342] Por fim, ele investigou brevemente essas questões na décima primeira seção da sua obra *The Metaphysical Foundations of Logic* [Os fundamentos metafísicos da lógica], dado originalmente como curso de palestra de escola de verão em Marburg em 1928.^[343] O motivo para a preocupação contínua de Heidegger com a questão da filosofia nessas três obras é este: a proliferação de cosmovisões representava uma ameaça para uma autêntica metafísica do *Dasein*, e Heidegger estava ávido em distinguir uma ontologia científica do ser das areias movediças da filosofia de *Weltanschauung*. Uma análise dos dois primeiros documentos supracitados demonstra a estratégia de Heidegger para esse fim.^[344]

No KNS de 1919, Heidegger se dedicou ao tema da “ideia da filosofia e o problema da cosmovisão”. Aqui, na tradição do seu mentor Edmund Husserl, ele afirma como tema de abertura que a filosofia e a cosmovisão são dois tipos distintos de empreendimento. O curso KNS consiste na sua tentativa de articular “uma concepção totalmente nova de filosofia... que se colocaria fora de qualquer conexão com as questões humanas últimas [da cosmovisão]”.^[345] Na medida em que Heidegger defende a ideia de que a filosofia é a genuína “Ur-ciência” [ciência originária], ele deve articular uma nova configuração dessa disciplina nos termos dos princípios primeiros, temas, métodos e objetivos dela. Somente no contexto do “problema da cosmovisão” é que a sua alternativa construtiva fará sentido. Ele começa, portanto, na primeira seção principal desse tratado com uma discussão sobre três possíveis formas de se associar cosmovisão e filosofia.

Primeiro de tudo, Heidegger sugere que, historicamente falando, filosofia e cosmovisão são virtualmente a mesma coisa, que “toda grande filosofia culmina numa cosmovisão”.^[346] A tarefa consagrada pelo tempo para a filosofia tem sido o desenvolvimento de uma interpretação final da realidade e de um ideal para viver. Ela levaria em consideração inclusive aqueles valores de verdade, bondade e beleza que transcendem o domínio empírico numa visão

abrangente das coisas. Portanto, toda filosofia é em última análise uma filosofia de cosmovisão.

Essa identificação direta, no entanto, foi minada pelas alegações da ciência moderna, levando a um segundo modo de conceber o relacionamento entre esses dois domínios. A teoria de conhecimento moderna postula a *incapacidade* humana de compreender realidades e causas que estão além do reino da experiência empírica. Somente aquelas proposições verificadas por procedimentos estritamente científicos contam como conhecimento. No contexto da consciência crítica moderna, portanto, a filosofia científica se torna o fundamento para uma cosmovisão científica e culmina nela. Em outras palavras, para serem legítimas, as cosmovisões filosoficamente geradas devem ser cientificamente concebidas. A cosmovisão e a filosofia continuam a ser identificáveis, mas devem se assentar sobre uma base científica.

Essas não são as duas únicas possibilidades, de acordo com Heidegger, de expressar o relacionamento filosofia/cosmovisão. Uma terceira alternativa se recusa a associar as duas de qualquer forma, e em vez disso argumenta pela incompatibilidade essencial e separação necessária entre elas. Na verdade, de acordo com Heidegger, tanto a tradição pré-crítica como a crítica na filosofia que culminam em cosmovisão, quer prática, quer científica, devem ser agora reconhecidas como uma “catástrofe”. A tarefa da filosofia não é a de construir uma cosmovisão, nem mesmo uma que seja crítica ou metodologicamente sofisticada. A cosmovisão é um “estranho” para a filosofia, tem de fato um caráter “não filosófico” e constitui o principal obstáculo para a verdadeira identidade da filosofia. Heidegger, então, propõe uma alternativa. Sua resposta à questão da definição da filosofia é encontrada na sua própria ideia da “ciência primordial” da fenomenologia. Num comentário “de improviso”, registrado por um estudante, que havia sido excluído do texto oficial dessa palestra, Heidegger afirmou seu entendimento da verdadeira ideia da filosofia em contraste com o problema da cosmovisão.

Fenomenologia é a investigação da própria vida. Apesar da aparência de filosofia de vida, ela é na verdade o oposto de uma

cosmovisão. Cosmovisão é uma objetivação e imobilização da vida num certo ponto na vida de uma cultura. Em contraste, a fenomenologia nunca é acabada, é sempre provisória na sua imersão absoluta na vida como tal. Nela não está em disputa nenhuma teoria, mas apenas *insights* genuínos *versus* não genuínos. Os genuínos só podem ser obtidos por uma imersão honesta e sem reservas na própria vida em sua autenticidade, e isso em última análise só é possível através da autenticidade de uma vida pessoal.^[347]

Após essa seção introdutória em que Heidegger desconstrói a equação ocidental da filosofia e da cosmovisão, e considerando seu apelo a uma reconfiguração da filosofia, o restante e a maior parte do seu curso-palestra é dedicado à elucidação dos contornos da filosofia fenomenológica científica primordial. Seu objetivo aqui é mostrar que essa forma de filosofia é totalmente diferente em espécie daquela associada com a *Weltanschauung*.

Até cerca de oito anos depois, em 1927, Heidegger permaneceu comprometido à sua visão única da tarefa filosófica e continuou a diferenciá-la drasticamente da cosmovisão. A fonte dessas reflexões é encontrada em *The Basic Problems of Phenomenology* [Os problemas básicos da fenomenologia]. Esse texto é importante não só porque promove a distinção filosofia/cosmovisão, mas também porque inclui uma breve história da *Weltanschauung* e apresenta a própria definição de Heidegger do termo. Ele começa sua discussão explicando por que é necessário se referir à filosofia explicitamente como uma “filosofia científica”. Essa redundância, diz ele, é necessária para distingui-la das cosmovisões e da influência corruptora destas. “Falamos de ‘filosofia científica’ principalmente porque prevalecem concepções de filosofia que não apenas põem em perigo, mas até mesmo negam o caráter da filosofia como uma ciência pura e simples. Essas concepções de filosofia não são apenas contemporâneas, mas acompanham o desenvolvimento da filosofia científica desde o tempo em que a filosofia existe como ciência.”^[348]

Heidegger então explica o que é a filosofia de *Weltanschauung* e a contrasta com sua contraparte científica. “Com base nessa visão, a filosofia [de cosmovisão] é tida não só, e não em primeiro

lugar, como uma ciência teórica, mas como dando uma orientação prática à nossa visão das coisas e sua interconexão e às nossas atitudes em relação a elas, e para regular e dirigir nossa interpretação da existência e seu significado. Filosofia é sabedoria do mundo e da vida; ou, para usar uma expressão dos dias atuais, a filosofia é algo que fornece uma *Weltanschauung*, uma cosmovisão. A filosofia científica pode ser assim contrastada com a filosofia como cosmovisão.”

Visto que a noção de cosmovisão desempenha um papel importante na reflexão humana, Heidegger se sente compelido a investigar o conceito e segue então a analisar a história do termo *Weltanschauung*. Ele cobre em muito breve compasso grande parte do material delineado no capítulo 3 desse livro. Ele observa que em Kant, Goethe e Alexander von Humboldt a palavra alude à percepção do mundo sensível ou à “intuição do mundo no sentido da contemplação do mundo dada aos sentidos” (p. 4). O significado dela muda em Schelling, que a remete “não ao sentido-observação, mas à inteligência, ainda que inteligência inconsciente”. Heidegger acredita que por meio de Schelling *Weltanschauung* adquire seu significado filosófico comum de “uma maneira autorrealizada, produtiva e consciente de apreender e interpretar o universo dos seres”. Além disso ele foi frequentemente usado por uma série de outros pensadores alemães proeminentes para se referir a “diferentes cosmovisões possíveis que aparecem e são moldadas no fato”, incluindo a “cosmovisão moral” (Hegel), a “cosmovisão poética” (Görres), a “cosmovisão cristã e religiosa” (Ranke) e assim por diante (p. 5).^[349] Com base nessas observações e referências a vários modelos de cosmovisão, Heidegger também esclarece como o termo *Weltanschauung* é usado no discurso popular.

A partir das formas e possibilidades de cosmovisão assim arroladas, fica claro que o que se entende por esse termo não é apenas uma concepção da tessitura das coisas naturais, mas também ao mesmo tempo uma interpretação do sentido e propósito do *Dasein* humano e, portanto, da história. Uma cosmovisão sempre inclui uma visão de vida. Uma cosmovisão cresce a partir de uma reflexão que inclui todas as coisas sobre o mundo e o *Dasein* humano, e, mais uma vez, isso ocorre de

diferentes maneiras, explícita e conscientemente nos indivíduos ou pela apropriação de uma cosmovisão já prevalente. Nós crescemos dentro dessa cosmovisão e gradualmente nos acostumamos com ela. Nossa cosmovisão é determinada pelo ambiente — pessoas, raças, classes, estágio de desenvolvimento da cultura. Toda cosmovisão assim individualmente formada surge de uma cosmovisão natural, de uma gama de concepções de mundo e determinações do *Dasein* humano que são em qualquer momento particular dadas mais ou menos explicitamente com cada *Dasein*. Devemos distinguir a cosmovisão individualmente formada da cosmovisão natural. (p. 5-6)

Ao continuar sua descrição das características da cosmovisão, Heidegger observa que isso não é apenas uma questão de conhecimento teórico, não é simplesmente algo retido na memória como se fosse um elemento de propriedade cognitiva. Antes, é uma entidade dinâmica que molda os acontecimentos humanos e fornece orientação e força, entre outras coisas.

Ao contrário, é uma questão de convicção coerente que determina os acontecimentos atuais da vida de forma mais ou menos explícita e direta. Uma cosmovisão está relacionada em seu significado ao *Dasein* contemporâneo particular num dado período do tempo. Nesse relacionamento com o *Dasein*, a cosmovisão é um guia para ele e uma fonte de resistência quando sob pressão. Quer a cosmovisão seja determinada por superstições e preconceitos, quer seja baseada puramente na experiência e no conhecimento científico, ou ainda, como é geralmente o caso, quer seja uma mistura de superstição e conhecimento, preconceito e razão sóbria, tudo vem a dar no mesmo; nada essencial é modificado.

Um fator bastante importante derivado dessa discussão de cosmovisões é que elas estão sempre enraizadas na vida real, isto é, na e a partir da “existência particular fática do ser humano de acordo com as possibilidades fáticas da reflexão cuidadosa e da formação de atitudes dele, e surgem assim para esse *Dasein* fático. A cosmovisão é algo que em cada caso existe historicamente a

partir de, com e para o *Dasein* fático” (p. 6). As cosmovisões, em outras palavras, não são produtos do puro pensamento, mas nascem das dinâmicas da experiência humana.

Heidegger faz uma distinção adicional entre uma cosmovisão não examinada, incipiente (isto é, uma cosmovisão fática e histórica) e uma *Weltanschauung* filosófica que foi elaborada teoricamente. Uma cosmovisão intelectualmente sofisticada deve ser distinguida não só das ciências que focam um aspecto limitado da realidade, mas também das interpretações artísticas e religiosas da realidade que permanecem em grande parte não teóricas. Historicamente falando, uma cosmovisão filosófica não é apenas o subproduto casual da disciplina de filosofia, mas é sua própria meta e natureza. “Parece não haver dúvida”, observa Heidegger, “de que a filosofia tem como sua meta a formação de uma cosmovisão”. A formação filosófica de uma cosmovisão também é entendida como sendo uma tarefa científica, fazendo uso tanto do conteúdo como das regras da ciência. Essa tarefa do desenvolvimento de uma cosmovisão também molda o entendimento popular da própria essência e valor da filosofia como uma disciplina. Só na medida em que uma filosofia cientificamente informada desenvolva com sucesso uma *Weltanschauung* coerente em resposta às questões últimas da vida é que o empreendimento será considerado como tendo valido a pena.

Ele observa que independentemente de a filosofia ser almejada cientificamente ou não, a meta da filosofia é sempre a mesma: a formação de uma cosmovisão. Assim, qualquer “distinção entre ‘filosofia científica’ e ‘filosofia como cosmovisão’ desaparece. As duas juntas constituem a essência da filosofia, de sorte que o que é em última análise realmente enfatizado é a tarefa da cosmovisão” (p. 7).

Nesse ponto, todavia, Heidegger chega a um ponto de inflexão em sua discussão, e retorna à distinção que havia feito anteriormente. Numa passagem que é diametralmente oposta à sua análise histórica, Heidegger agora afirma de súbito que “a formação de uma cosmovisão não pode ser a tarefa da filosofia”. Aqui o termo “filosofia” não está mais sendo usado como antes, mas sim de maneira técnica. Desse ponto em diante Heidegger se esforça para

explicar o que *ele quer dizer* com “filosofia” no âmbito da sua ontologia fundamental. Sua concepção se baseia num conjunto de suposições totalmente diferentes daquelas associadas com a perspectiva tradicional. A hipótese de Heidegger gira em torno do relacionamento da filosofia com a noção do ser. “A tese de que a formação das cosmovisões não pertence à tarefa da filosofia é válida...”, explica Heidegger, “somente no pressuposto de que a filosofia não se relaciona de forma positiva com algum ser como este ou aquele ser em particular, que não postula um ser”. Tradicionalmente, os pensadores em busca de uma cosmovisão têm sempre se preocupado com seres de vários tipos como objetos de consideração. Assim, ele pergunta: “Com o que então deve a filosofia supostamente se preocupar se não com os seres, com aquilo que é, com o todo daquilo que é?” (p. 10). Do ponto de vista de Heidegger, entretanto, a análise dos seres nativa da filosofia tradicional não é a sua real província. Em vez disso, ele afirma que nós só podemos entender os seres particulares se primeiro entendermos o próprio ser num sentido amplo, universal. A filosofia, estritamente falando, é a ciência do ser como tal, e, portanto, é um pré-requisito para a cosmovisão como a interpretação dos seres. Consequentemente, Heidegger argumenta pelo ponto de vista de “que o ser é o tema adequado e exclusivo da filosofia” (p. 11). Ele então reitera que uma filosofia do ser deve ser claramente distinguida de uma filosofia da cosmovisão dos seres, e por essa razão esta última disciplina está alienada do domínio da verdadeira filosofia tal como Heidegger a define.

Filosofia é a interpretação conceitual teórica do ser, da estrutura do ser e das suas possibilidades. A filosofia é ontológica. Em contraste, cosmovisão é a postulação de um conhecimento dos seres e uma atitude de postulação para com os seres; ela não é ontológica, mas ôntica. A formação de uma cosmovisão está fora do âmbito da tarefa da filosofia, mas não porque a filosofia esteja numa condição incompleta e ainda não suficiente para dar uma resposta unânime e universalmente convincente às questões pertinente às cosmovisões; em vez disso, a formação de uma cosmovisão está fora do âmbito das tarefas da filosofia porque a filosofia em princípio não se relaciona aos seres. Não é por causa

de um defeito que a filosofia renuncia à tarefa de formar uma cosmovisão, mas por causa de uma prioridade diferente: ela lida com o que cada postulação dos seres, inclusive a postulação feita por uma cosmovisão, já deve essencialmente *pressupor* [isto é, ser]. (p. 12)

Para Heidegger, então, a expressão “filosofia de cosmovisão” é tecnicamente oximorônica. Cosmovisão é uma coisa, isto é, a postulação de coisas específicas sobre os seres. Filosofia é outra; isto é, seu foco está no ser como tal. A filosofia como ciência do ser “deve legitimar pelos seus próprios recursos [históricos] sua reivindicação de ser uma ontologia universal” (p. 12). Assim, com diferentes atividades, a cosmovisão e a filosofia devem permanecer segregadas. As contendas de Husserl em “Philosophy as Rigorous Science” [A filosofia como uma ciência rigorosa], portanto, são reencarnadas nessas reflexões idiossincrásicas heideggerianas.

“A era da imagem de mundo”

Presumivelmente, Jaspers pretendia que seus argumentos em *A psicologia das cosmovisões* fossem eterna e universalmente aplicáveis. Contudo, a relevância eterna e transglobal das descrições de Jaspers sobre as cosmovisões como ideias sobre o que é último e total nos seres humanos, tanto subjetiva como objetivamente, provocou uma resposta de Martin Heidegger. Seu ensaio “The Age of the World Picture” poderia ser melhor visto, ao menos em parte, como uma reação à obra de Jaspers.^[350] Em vez de abraçar as cosmovisões como fenômenos ubíquos enraizados na psicologia essencial do *Dasein* humano, Heidegger parece convencido de que as cosmovisões, ou, mais precisamente, as imagens de mundo (*Weltbild*), só são possíveis quando os humanos são concebidos como sujeitos e o mundo é apresentado como um objeto para interpretação. Na verdade, esse dualismo sujeito/objeto é a base para a anatomia de Jaspers das gestalts mentais dentro das quais as pessoas pensam e vivem. Do ponto de vista de Heidegger, essa dicotomização da realidade não apenas gera a

produção de imagens de mundo, mas também obscurece a natureza do ser e a identidade do próprio *Dasein*. Assim, como um pedido de desculpas pelo seu projeto filosófico em geral e em defesa do seu próprio tipo de humanismo, Heidegger achou necessário explicar os fenômenos das imagens de mundo como frutos de uma metafísica enganosa que é na verdade limitada no espaço e no tempo à era moderna. Seus argumentos são intrigantes e tomam a seguinte forma.

Heidegger começa com uma declaração sobre a importância da metafísica como a base para a interpretação, por qualquer era, do que é a verdade e qual sua concepção dela. Há também a necessidade de que a coragem reflita e escrutine os fundamentos metafísicos que dominam sobre todas as coisas e transmitem a cada época sua forma distintiva (p. 115-16). Heidegger argumenta que a era moderna tem cinco características essenciais: a ciência, a tecnologia da máquina, a arte como estética, a cultura e a perda dos deuses.^[351] O que ele busca saber é qual programa metafísico, com sua concomitante visão de verdade, levou a essas cinco características definidoras. Sua estratégia é investigar a natureza da ciência contemporânea e verificar qual fundamento metafísico e epistemologia lhe são subjacentes. Se puder fazer essa descoberta, ele entenderá a base filosófica de toda a era moderna (p. 116-17).

A investigação de Heidegger o levou a concluir que a projeção e o rigor, a metodologia e a atividade contínua da ciência moderna a transformam num programa de pesquisa (p. 117-26). A ciência como pesquisa também implica a necessidade de uma representação proposicional, e o empreendimento inteiro significa a objetivação do que quer que seja. Na opinião de Heidegger, a pessoa responsável pela objetivação metafísica das coisas, que torna a ciência moderna possível como programa de pesquisa, é René Descartes. A estrutura metafísica cartesiana domina o período todo até se chegar a Nietzsche. Heidegger afirma seu ponto de vista da seguinte forma: “Chegamos inicialmente à ciência como pesquisa quando, e somente quando, a verdade foi transformada na certeza da representação. Na metafísica de Descartes o que deve ser é pela primeira vez definido como a objetividade de representar, e a verdade é primeiramente definida como a certeza de representar...

O todo da metafísica moderna tomado em conjunto, Nietzsche aqui incluído, se mantém dentro da interpretação do que deve ser e da verdade que foi preparada por Descartes” (p. 127).

Na determinação do fundamento metafísico para a ciência, Heidegger também verificou os sustentáculos de toda a era moderna. No centro da modernidade está a liberdade e a autonomia da humanidade. “A essência da era moderna”, argumenta ele, “pode ser vista no fato de que o homem se liberta das amarras da Idade Média ao libertar-se para si mesmo” (p. 127). Acompanhando essa libertação está a introdução de um individualismo e subjetivismo revolucionário que sustenta uma interação dinâmica com o objetivismo e coletivismo. O mais importante, porém, é que nesse processo “a própria essência do homem se altera, na medida em que o homem se torna sujeito”. Essa não é uma mudança superficial; antes, uma espécie de revolução copernicana acontece a ponto de a humanidade se tornar o *locus* e fundamento de tudo o que é. Quando o homem se torna o único sujeito real e primário, “se torna aquele ser sobre o qual tudo o que é, é fundamentado em referência ao modo do seu Ser e sua verdade. O homem se torna o centro relacional daquilo que é como tal”. A modernidade é caracterizada, assim, pela ascensão do eu humano como o sujeito determinante de todas as coisas, um desenvolvimento que pode ser rastreado nos respectivos idealismos de Kant, Fichte, Schelling e Hegel.

Quando a humanidade muda a concepção de si mesma de forma tão radical a ponto de se tornar o epicentro metafísico, a compreensão do conjunto das coisas também se modifica. Assim, Heidegger pergunta: “No que essa mudança se manifesta? Qual, em conformidade com ela, é a essência da era moderna?” (p. 128). Sua resposta é que essas mudanças são manifestadas na ideia de “imagem de mundo”, que é a principal característica da modernidade. Na sua discussão sobre a natureza da “imagem de mundo”, Heidegger é claro sobre o que quer dizer. Ele afirma que a “imagem de mundo, entendida de modo essencial, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido enquanto imagem. O ente em sua totalidade agora é tomado de tal forma que ele só passa a ser na medida em que é posto por um homem que o

representa e produz” (p. 129-30). Assim, o mundo como imagem é o mundo como objeto, como um objeto de conhecimento e representação e como um objeto de uso e descarte. Consequentemente, o eu humano é concebido como um sujeito, como conhecedor e intérprete do mundo como objeto e como usuário e rejeitador do mundo que aí está para ser dominado e possuído (Descartes). A concepção do mundo como uma imagem ou objeto e do eu como um sujeito resultará na sua representação como uma cosmovisão, como Heidegger explicará mais tarde.

Esse relacionamento entre a humanidade (sujeito) e o mundo (objeto), em que o último é concebido como uma imagem pelo primeiro, é totalmente estranho tanto para os cristãos como para os gregos. É estranho para os cristãos porque muda seu entendimento prévio da sua posição específica na ordem da criação como *analogia entis* (ser análogo) a Deus. É estranho para os gregos porque altera seu entendimento da primazia do Ser que apreende a humanidade. No secularismo moderno, porém, o homem se liberta tanto da intuição do Ser como da sua localização no esquema divino tal como especificada na revelação cristã. A partir dessa nova posição privilegiada autônoma como o sujeito supremo, o homem busca apreender o ser em vez de ser apreendido por ele; busca dominar a natureza em vez de ser seu mordomo. Nesse novo contexto de libertação, no entanto, a humanidade acaba se tornando mais uma coisa entre outras, embora tenha precedência sobre todas as demais coisas. Ela também é parte do mundo, parte do mundo como uma imagem, parte do mundo como tudo o mais, que deve ser representado, explicado e visto. “O processo por meio do qual o mundo se torna imagem”, diz Heidegger, “é o mesmo por meio do qual o homem se torna o *subjectum* em meio ao ente” (p. 132).^[352]

Assim, de acordo com Heidegger, essa remodelação dos seres humanos como sujeitos em meio àquilo que é tem várias implicações importantes. Em primeiro lugar, significa que os seres humanos não só devem definir ou explicar a si mesmos e todas as demais coisas, mas também buscar ter o controle ou domínio sobre o mundo. Assim, “surge um modo de ser-homem que estipula o âmbito das capacidades humanas como o âmbito que concede todo critério e completude para a dominação do ente” (p. 132). Em

segundo lugar, significa que os seres humanos devem enfrentar as dinâmicas do eu e da sociedade, entre um subjetivismo que está sempre oscilando à beira de um individualismo grosseiro e um comunitarismo que exige responsabilidades para o corpo político. Aprender como devemos ser um sujeito na sociedade é uma tarefa distintamente moderna. “Só onde o homem já é essencialmente sujeito é que existe a possibilidade de ele escorregar na aberração do subjetivismo no sentido de individualismo. Mas também, só onde o homem *permanece* sujeito é que a luta positiva contra o individualismo e pela comunidade... tem qualquer significado.” Em terceiro lugar, significa o aparecimento do evento central da história moderna, qual seja, a ascensão e desenvolvimento de um humanismo ou antropologia. “Ou seja, quanto mais extensivamente e mais eficazmente o mundo se coloca à disposição do homem como conquistado, e mais objetivamente o objeto parece, tanto mais subjetivamente, isto é, mais insistentemente, o *subjectum* sobressai, e mais impetuosamente também a observação e o ensino sobre o mundo se transformam numa doutrina do homem, numa antropologia. Não é de surpreender que o humanismo surja primeiro onde o mundo se torna uma imagem.”

Heidegger é claro sobre o que quer dizer com humanismo ou antropologia. Ele não deve ser concebido sob a égide das ciências naturais ou da teologia. Antes, é algo de essência totalmente secular: “Ele designa aquela interpretação filosófica do homem que explica e avalia tudo o que é, na sua totalidade, do ponto de vista do homem e em relação ao homem”. A humanidade se torna assim a medida de todas as coisas, incluindo o que o próprio mundo é e como ele é visto. A humanidade se coloca no centro da existência e explica e avalia a soma total da realidade. Os seres humanos se tornam os autores do mundo.

Isso leva diretamente à quarta e última implicação dos seres humanos como se tornando sujeitos e o mundo se tornando objeto. Ela constitui um dos pontos principais de Heidegger nesse ensaio. É a proposição de que a era moderna como a era da imagem de mundo é também, portanto, a era da cosmovisão. Seu argumento é que a dominação do Ocidente pelo humanismo antropológico desde o iluminismo se manifestou sobretudo em se abordar o cosmo em

termos de cosmovisão. Assim, escreve ele, “o enraizamento cada vez mais exclusivo da interpretação do mundo na antropologia que se estabeleceu desde o final do século XVIII encontra sua expressão no fato de que a posição fundamental do homem em relação ao que é, em sua totalidade, é definida como uma cosmovisão (*Weltanschauung*)” (p. 133). Ele observa que desde o *Aufklärung* o termo “cosmovisão” se tornou um elemento padrão do vocabulário, pois tão logo o mundo se tornou uma imagem, a humanidade passou a abordá-lo como um objeto a ser visto e interpretado. O termo “cosmovisão”, no entanto, está sujeito a mal-entendidos. Ele não se refere simplesmente a uma contemplação passiva do mundo ou a uma “visão de vida”, como o termo era comumente usado no século XIX. Antes, revela como o mundo veio a ser visto como uma imagem e possui profundas implicações antropológicas ou humanistas, como Heidegger explica: “A prova de quão decisivamente o mundo se tornou imagem, no mesmo instante em que o homem, enquanto sujeito, deu ao seu viver o privilégio de ser o centro de todas as relações, é que a expressão ‘visão de mundo’ passa a ser o nome para a posição do homem no meio do ente. Isto significa que o ente só é legítimo na medida em que é trazido para dentro deste viver e remetido de volta a ele, isto é, enquanto for uma experiência vivida”.

Assim, de acordo com Heidegger, “o evento fundamental da era moderna é a conquista do mundo como uma imagem”. Em seu papel como sujeito, o homem concebe o mundo como uma imagem, como um objeto, como uma imagem estruturada que ele representa e apresenta diante de si. Dessa forma o homem se esforça por uma posição da qual e pela qual pode ser “esse ser especial que avalia a medida e elabora as diretrizes para tudo o que é” (p. 134). O homem, no ápice da realidade, busca governar e dominar o cosmo e interpretar e organizá-lo da maneira como quer. Na medida em que essa posição exaltada da humanidade se expressa na formulação das cosmovisões, há a possibilidade de conflito entre as mais proeminentes entre elas. Sucede disso, portanto, o conflito de cosmovisões na busca pela dominação cósmica. “Porque essa posição [do homem] se assegura, organiza e articula como uma

cosmovisão, o relacionamento moderno com aquilo que é trata-se de um relacionamento que se torna no seu desdobramento decisivo uma confrontação de cosmovisões; e realmente não de cosmovisões aleatórias, mas somente daquelas que já adotaram a posição fundamental do homem que é mais extrema e que o fizeram com a máxima firmeza” (p. 134-35).

Até mesmo os serviços da ciência são arrolados nessa batalha entre cosmovisões concorrentes, pois a ciência é o *organon* chave para o estabelecimento do reino do eu sobre a Terra. “Por causa dessa luta de cosmovisões e em conformidade com o significado dela, o homem põe em jogo seu poder ilimitado para o cálculo, planejamento e modelação de todas as coisas. A ciência enquanto pesquisa é uma forma absolutamente necessária desse estabelecimento do eu no mundo; ... Com essa luta de cosmovisões, a era moderna entra pela primeira vez na parte da sua história que é a mais decisiva e provavelmente a mais capaz de perdurar” (p. 135).

Com isso Heidegger fecha o seu ensaio, exceto por uma breve meditação sobre a natureza do ser que o homem moderno anseia, mas que a era da imagem de mundo obscurece. Aqui o tomismo residual de Heidegger parece se manifestar, pois é o próprio fato e a presença das cosmovisões que apresentam esse problema tão grande para ele e o seu projeto filosófico. Ele busca um restabelecimento do ser, mas a representação do mundo em termos objetivistas como uma imagem bloqueia essa percepção. As cosmovisões não só inibem um encontro com o ser, mas também, como vimos nos cursos-palestras de Heidegger, são amiúde confundidas com a natureza da filosofia como uma disciplina científica. Para esclarecer essa última situação, Heidegger traça a história da filosofia de cosmovisão e distingue cuidadosamente entre ela e o seu alegado método científico de ontologia fundamental. Heidegger, então, opõe a ideia de cosmovisão em dois *fronts*, como método e como conteúdo.

Há uma ironia, contudo, na antipatia de Heidegger com *Weltanschauung*. Como vimos, embora Edmund Husserl tenha defendido a filosofia fenomenológica como uma ciência estrita sem pressuposições, muitos sugeriram que as propostas dele eram

dependentes de contexto e repousavam em pressupostos modernos significativos. Ele era incapaz de libertar a si mesmo ou seu pensamento da influência da sua estrutura de cosmovisão. Essa mesma resposta também se aplica à obra de Martin Heidegger. Apesar das suas fortes críticas à filosofia de *Weltanschauung*, e embora tenha buscado estabelecer uma ontologia puramente científica, fundamental, na questão do ser, parece que o seu projeto inteiro estava condicionado também não só pelo *Sitz im Leben* do início do século XX, mas também pela sua própria autobiografia e cosmovisão.

Num importante artigo sobre esse mesmo tema, “Work and Weltanschauung” [Obra e *Weltanschauung*], Jürgen Habermas investiga “a questão de saber se — e, caso sim, em que medida — ... a obra mesma [de Heidegger] pode ser afetada, em sua substância filosófica, pela intrusão de elementos do que nós, alemães, chamamos de ‘*Weltanschauung*’ — uma cosmovisão ideologicamente tingida”.^[353] Nesse ensaio Habermas elabora seu próprio relato da ideologia como uma *Weltanschauung* que ele desenvolveu na sua *Theory of Communicative Action* [Teoria da ação comunicativa] para ver “se havia uma conexão interna entre a filosofia de Heidegger e sua percepção política da situação histórico-mundial” (p. 189). Porque acredita que “nenhum curto-circuito pode ser criado entre a obra e a pessoa”, Habermas argumenta vigorosamente que de cerca de 1929 em diante “o pensamento de Heidegger exibe uma *fusão* da teoria filosófica com os motivos ideológicos” (p. 203, 191). De fato, ele foi mesmo capaz de falar “da invasão da filosofia de *Ser e tempo* pela ideologia” e que “o espírito dos tempos, do qual nosso autor já estava imbuído, se mostra nessa obra central” (p. 192, 190). Julgamentos parecidos com esse são ecoados por outros autores. Por exemplo, Richard Wolin observa que se o caráter historicamente contingente de *Ser e tempo* é demonstrado de forma convincente, as pretensões “ontológicas” do livro estariam significativamente esvaziadas. Ele afirma que “*Ser e tempo* deve ser simultaneamente entendido como um documento histórico — como um produto de determinadas condições históricas e de uma linhagem intelectual específica”.^[354] Até mesmo declarações em *Ser e tempo* parecem sugerir a influência de

compromissos pré-teóricos no projeto geral de Heidegger. No que equivale a um reconhecimento desse fato, Heidegger pergunta: “Mas não será que esta interpretação ontológica da existência aqui desenvolvida tem por base uma determinada concepção da existência própria, isto é, um ideal do fato da pre-sença? Sem dúvida”. Heidegger segue adiante, reconhecendo que “a filosofia nunca haverá de querer contestar as suas ‘pressuposições’ mas também não quererá admiti-las sem discussão. A filosofia concebe as pressuposições junto com os seus referentes e os submete a um desdobramento mais penetrante”. [355] Kisiel observa que essa questão e comentário do comentário de Heidegger tem sempre deixado perplexos os comentaristas, pois “abrem a velha caixa de Pandora de cosmovisões que pode contaminar as próprias raízes de uma filosofia que alega superar todas as cosmovisões”. [356]

Como no caso de Husserl, portanto, a filosofia de Heidegger deve ter falhado em “superar” sua *Weltanschauung*. Talvez ele tenha reconhecido isso cada vez mais à medida em que sua carreira progredia. Talvez tenha reconhecido a necessidade de uma ajuda externa para resolver os enigmas da vida. Talvez por isso Heidegger tenha dito cerca de 10 anos antes da sua morte: “Apenas um deus pode nos salvar”. [357]

Implicações finais

Essa primeira metade da história da “cosmovisão” na filosofia do século XX é muito intensa. E as reflexões dos três pensadores analisados neste capítulo levantam importantes questões para consideração pelos pensadores cristãos interessados no conceito de *Weltanschauung*. Com base no esforço de Husserl de distinguir entre a orientação pessoal e de valor das cosmovisões da filosofia como uma ciência forte e factual, podemos fazer duas perguntas: (1) Como os crentes devem relacionar a ideia da cosmovisão com a teologia e filosofia acadêmicas, e como relacionam sua própria *Weltanschauung* cristã com os achados da ciência e da academia em geral? (2) Os cristãos consideram a cosmovisão bíblica como epistemologicamente de confiança, como genuíno conhecimento, ou

simplesmente como um sistema de valor pessoal ou uma perspectiva sobre a vida que carece de credibilidade cognitiva? Também, se a interpretação da ideia husserliana de “mundo da vida” como uma realidade objetiva subjacente era convincente, também poderíamos ser estimulados a inquirir sobre a natureza da conexão entre uma interpretação cristã da realidade e o que é, de fato, a realidade que se apresenta. Até que ponto um cristão assume a natureza das coisas como correspondendo à verdadeira natureza da criação de Deus, e sobre que base e como?

Karl Jaspers concentrou suas reflexões sobre as cosmovisões como estruturas mentais em *A psicologia das cosmovisões*. Nessa obra ele busca conectar a resposta da alma humana às situações limite na vida, à formação de atitudes de vida subjetivas e imagens de mundo objetivas. A noção de Jaspers levantou várias questões: (1) Como as cosmovisões em geral podem ser psicologicamente significativas, e que impacto a perspectiva cristã sobre a vida deveria ter sobre o estado mental dos crentes? (2) Que recursos teóricos e práticos a cosmovisão bíblica oferece à pessoa que depara com as tragédias da vida? (3) De que forma o encontro do cristão com os horrores da existência o ajuda a promover o pensamento e as atitudes correspondentes à *Weltanschauung* bíblica?

Martin Heidegger, além de valorizar a noção de situações limites de Jaspers e distinguir sua ontologia científica da filosofia imbuída de valor das cosmovisões, também afirmou que a modernidade foi a era da imagem de mundo. A influência do pensamento cartesiano apresenta os sujeitos humanos como seres pensantes que veem o mundo como um objeto a ser retratado. Para Heidegger, esse dualismo ofuscou um encontro com o ser. Suas ideias provocativas levaram às seguintes perguntas: (1) A noção de cosmovisão como uma invenção modernista comprometeu os crentes cristãos a uma dicotomia sujeito/objeto e a um relacionamento dualista com o mundo? (2) Em caso afirmativo, isso não promoveria abordagens indevidamente agressivas com a criação como uma entidade a ser categorizada e subjugada científica e tecnologicamente? (3) Como esse modo de ser no mundo tem impossibilitado os crentes de reconhecer o caráter

sacramental da criação, sua solidariedade para com ela e sua mordomia cuidadosa dela? (4) Teriam sido os crentes cooptados pela modernidade ao empregarem o vocabulário da cosmovisão como uma forma objetivada de se relacionar com a realidade?[\[358\]](#)

Capítulo Seis: UMA HISTÓRIA FILOSÓFICA DE “COSMOVISÃO”: O SÉCULO XX – Parte 2

Parece haver algo para todo mundo nessa história filosófica da cosmovisão no século XX. Ela foi analisada no contexto da fenomenologia de Husserl, no existencialismo incipiente de Jaspers e na ontologia fundamental de Heidegger. E agora analisaremos sua sorte nas mãos dos filósofos linguísticos, analíticos e pós-modernos. De fato, ela é bem acolhida nas noções de formas de vida e jogos de linguagem de Ludwig Wittgenstein. Donald Davidson critica a própria ideia de esquema conceitual em termos analíticos. E pensadores pós-modernos têm alijado a categoria por uma variedade de razões interessantes. Ela parece desempenhar seu papel no centro de alguns dos desenvolvimentos filosóficos mais significativos nos últimos cem anos. Procedemos, então, para explicar seu papel no pensamento do homem de origem austríaca tornado em filósofo britânico Ludwig Wittgenstein.

“Cosmovisão” e “imagem de mundo” em Ludwig Wittgenstein

Embora o conceito de *Weltanschauung* tenha sido firmemente rejeitado por Husserl e Heidegger pelas respectivas razões demonstradas no capítulo anterior desta obra, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) pode ser possivelmente declarado — ao menos tardiamente na sua carreira — como um filósofo de cosmovisão e vida. Sob a influência e ímpeto de vários pensadores, e por causa do seu próprio reconhecimento da natureza convencional das regras de gramática e da multiplicidade das várias formas de vida, Wittgenstein se moveu, como Nicholas Gier acredita, “na direção de uma completa

Weltanschauungsphilosophie".^[359] Entretanto, ele se moveu nessa direção de uma maneira atípica.^[360] Wittgenstein de forma alguma queria estabelecer ainda outra cosmovisão metafísica ou tese filosófica sobre a verdadeira natureza das coisas dentro da estrutura cartesiana. Ele veio a rejeitar a abordagem moderna na qual a mente do sujeito humano oferece representações novas sobre o mundo como um objeto interpretado. Em vez disso, Wittgenstein tentou derrubar a visão de mundo do iluminismo com sua demanda por um fundamento absoluto para o conhecimento e a vida, com sua concomitante alienação do mundo em si. Ele desejava trazer um fim à era da imagem de mundo no sentido "sujeito-objeto" tal como descrito por Heidegger. Sua ambição era libertar os seres humanos do cativeiro dessa imagem e, na verdade, de todas as imagens fixas, até mesmo sua própria imagem anteriormente defendida da teoria da linguagem, pois como ele diz em outro contexto, "uma *imagem* nos mantinha presos".^[361] Nesse sentido, seu objetivo na filosofia era como o de uma mosca tentando sair por uma janela aberta investindo sobre o vidro.^[362] Para realizar esse êxodo, ele se esforçou para substituir o velho cenário modernista, com sua ênfase em certas fundações e representações linguísticas acuradas, por uma nova "imagem" — na verdade, um novo tipo de imagem de mundo (*Weltbild*) não cartesiano, wittgensteiniano, que consiste em formas de vida não verificáveis e jogos de linguagem não representacionais. Em suma, ele queria mudar a forma como os humanos "veem" o mundo. "Eu queria colocar essa imagem diante dos seus olhos, e sua *aceitação* dessa imagem consiste em você estar inclinado a considerar um determinado caso de forma diferente; isto é, para compará-lo com *esta* série de imagens, eu modifiquei sua *forma de ver*." ^[363]

Ao tentar mudar a forma humana de ver, Wittgenstein introduz uma nova época no pensamento ocidental. Enquanto Platão defendia a ontologia e Descartes apresentou a epistemologia como a preocupação primária, Wittgenstein nominou a gramática e a linguagem como os princípios governantes. As principais mudanças de paradigma na filosofia ocidental se deram a grosso modo do mundo-forma do ser platônico para o mundo interior de

conhecimento cartesiano até o mundo dizível de significado wittgensteiniano. Sua inovação é tomar o significado como a categoria primordial, mais básica do que o ser ou o conhecimento. Assim, de acordo com Wittgenstein, o que quer que o ser e o conhecimento possam ser, ambos são determinados pela gramática e pela linguagem — sendo igualmente uma função destas — bem abrigadas em uma forma de vida.^[364] Esses temas são nativos do território wittgensteiniano de *Weltanschauung*, que devemos agora explorar.

Wittgenstein e Weltanschauung

Wittgenstein raramente utilizou a palavra *Weltanschauung* (apenas seis vezes no total), e pode ter tido o cuidado de se afastar dela. No contexto da sua subsequente filosofia do pluralismo e relativismo, isso provavelmente se deve à associação da cosmovisão com a metafísica e sua alegada incorporação da verdade sobre a natureza das coisas (pelo menos de acordo com um entendimento do termo). Essa interpretação do conceito parece clara numa referência anterior em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, onde ele compara a recente adoção da moderna cosmovisão do naturalismo com a crença resoluto e à moda antiga nas antigas cosmovisões “invioláveis” e reificadas do teísmo e do fatalismo.

6. 371 Na base de toda moderna visão do mundo [*Weltanschauung*] está a ilusão de que as assim chamadas leis naturais sejam esclarecimentos a propósito dos fenômenos naturais.

6. 372 Colocam-se assim diante das leis naturais como diante de algo intangível, como os antigos diante de Deus e do destino.^[365]

As cosmovisões como constructos sacrossantos da realidade devem ser entendidas como concepções ou formas certas e seguras de olhar para o mundo. Longe de serem superficiais, elas residem num nível muito profundo, subjazendo o caráter e a cultura

de todo um povo. Assim, quando Wittgenstein argumenta que o “humor” como uma cosmovisão ou modo de olhar para a vida foi exterminado na Alemanha nazista, ele nota que algo bastante profundo e penetrante foi perdido. “Humor não é um estado de espírito, mas uma forma de olhar para o mundo [*Weltanschauung*]. Assim, se é correto dizer que o humor foi erradicado na Alemanha nazista, isso não significa que as pessoas não estavam em alto astral ou qualquer coisa do tipo, mas algo muito mais profundo e mais importante.”^[366]

Essa compreensão de *Weltanschauung* como algo profundo e importante foi adquirida por Wittgenstein a partir do pensamento do historiador alemão e filósofo da vida Oswald Spengler (1880-1936). Spengler afirma que cosmovisão é “uma imagem de mundo (cosmo, universo)”, um paradigma ou modelo da realidade “em que a totalidade da consciência, o ser e o devir, a vida e o que é experienciado” é entendido.^[367] Essa compreensão abrangente de cosmovisão como o contexto em que as coisas são vistas, interpretadas e conectadas é evidente numa passagem de *Remarks on Frazer’s “Golden Bough”* [Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer], de Wittgenstein. Ao dar crédito a Spengler por sua definição, Wittgenstein afirma que a cosmovisão como uma “apresentação perspícu” abrangente das coisas é “fundamental”.

“E tudo isso aponta para uma lei desconhecida” é o que queremos dizer sobre o material que Frazer coligiu. Posso definir essa lei numa hipótese do desenvolvimento... mas também posso fazê-lo simplesmente organizando o material factual para que possamos passar facilmente de uma parte para outra e ter uma visão clara do mesmo — mostrando-o de uma forma “perspícu”.

Para nós a concepção de uma apresentação perspícu — é fundamental. Ela indica a forma como escrevemos as coisas, a forma como vemos as coisas. (Uma espécie de “*Weltanschauung*” que parece típica da nossa época. Spengler.)

Essa apresentação perspícu torna possível aquele entendimento que consiste exatamente no fato de que “vemos as conexões”.
Donde a importância de encontrar *conexões intermediárias*.^[368]

Indubitavelmente, as cosmovisões são fenômenos culturais que permitem às pessoas verem as coisas e fazerem conexões. Wittgenstein, entretanto, não queria que a sua versão revisada da filosofia e da linguagem fosse confundida com uma. Isso é mais claro num texto de *Investigações filosóficas* em que ele afirma que os problemas filosóficos surgem quando os seres humanos carecem de um entendimento claro das palavras deles. Ao expor sobre a necessidade da perspicuidade linguística, Wittgenstein se preocupa com o fato de a sua proposta poder ser confundida com uma *Weltanschauung*.

122. Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. — Falta caráter panorâmico à nossa gramática. — A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em “ver as conexões”. Daí a importância de encontrar e inventar *articulações intermediárias*.

O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas. (É isto uma ‘*Weltanschauung*’?)^[369]

Ao perguntar “É isto uma ‘*Weltanschauung*’?”, Wittgenstein parece ter a preocupação de que uma linha de demarcação seja traçada entre sua própria abordagem para o mundo através da linguagem e do significado e o conceito de uma cosmovisão completa. Ele não quer que o seu linguisticismo seja identificado como um paradigma concorrente ou entendido como mais uma forma modernista de articular a realidade. A partir do seu último trabalho publicado, *Da certeza*, Wittgenstein está aparentemente satisfeito em rotular sua perspectiva filosófica de *Weltbild* ou imagem de mundo, mas chamá-la de *Weltanschauung* é inaceitável. A razão para isso, na opinião de Judith Genova, é que para Wittgenstein “uma *Weltanschauung* esquece seu *status* como uma forma de ver e desfila como se fosse a *forma* de ver. Ela se leva muito a sério, como o fundamento e a explicação última das nossas

convicções. Em contraste com isso, o conceito de *Weltbild* evita totalmente o jogo de conhecimento”.^[370] Esse é o próprio jogo que Wittgenstein buscou evitar. Ele reconheceu que sua própria filosofia poderia ser interpretada como mais um sistema de pensamento que buscava tomar o mundo de forma correta. Qualquer associação, porém, com uma cosmovisão construída para esse fim acabaria minando seu (Wittgenstein) real propósito. Como afirma Edwards, isso significaria ser “seduzido por uma *Weltanschauung* específica, uma que supõe que a resposta para uma perplexidade filosófica deve ser a promulgação e defesa de uma tese filosófica. E, claro, é apenas essa suposição que Wittgenstein tão veementemente rejeita, pois essa suposição não passa de um corolário da literalização da mente e do discurso que está na raiz da concepção cartesiana mesma”.^[371] O que Wittgenstein está disposto a reconhecer não são soluções modernistas para os enigmas da vida e do mundo — expressos por excelência em cosmovisões —, mas sim o fato de uma multiplicidade de imagens de mundo, formas de vida e jogos de linguagem mutuamente exclusivos. Por essa razão, Wittgenstein é uma figura central na transição da modernidade para a pós-modernidade onde a luta de cosmovisões sobre um e o mesmo mundo é substituída por uma variedade de construções linguísticas não competitivas da realidade. Wittgenstein se torna assim o arquiteto de uma nova abordagem para a filosofia enfocando múltiplos esquemas conceituais, todos os quais sendo relativos e nenhum dos quais privilegiado em detrimento dos demais. Dessa forma seu objetivo é permitir que as pessoas vejam o mundo de formas diferentes, não como ele realmente é, mas como ele lhes é dado em seu contexto sociolinguístico. Esse agregado de temas wittgensteinianos é crucial para a contribuição do autor à história da cosmovisão.

Wittgenstein: Formas de vida (Lebensform) e jogos de linguagem (Sprachspiel)

Evidentemente, há uma profunda e bem conhecida diferença entre a penúltima filosofia da linguagem “positivista” de Wittgenstein,

como apresentada no *Tractatus Logico-Philosophicus*, e sua perspectiva “analítica” final expressa em *Investigações filosóficas*. Em um notável ato de arrependimento filosófico, Wittgenstein mudou de ideia sobre a natureza da linguagem e adotou uma abordagem totalmente diferente. Essas etapas sucessivas no pensamento de Wittgenstein sobre a linguagem foram sucintamente apresentadas por Finch nas duas seguintes proposições:

- (1) a linguagem como *imagem lógica* retratando formas e estruturas de *objetos* através de formas e estruturas de *nomes*;
- (2) a linguagem como *atividades humanas*, integradas com *outras atividades humanas* através de inúmeros tipos diferentes de *usos de palavras*.^[372]

Nessa segunda declaração, que encapsula o ponto de vista posterior de Wittgenstein, as *outras atividades humanas* com as quais a própria linguagem está intimamente ligada são o que ele chama de “formas de vida” (*Lebensform*), e os inúmeros tipos diferentes de *usos de palavras* associados com as formas de vida são o que Wittgenstein denomina de “jogos de linguagem” (*Sprachspiel*). As respectivas ideias de formas de vida e jogos de linguagem são as noções cardeais na filosofia posterior de Wittgenstein.^[373]

O conceito de “forma de vida”, que Norman Malcomb diz que “difícilmente poderíamos enfatizar demais”,^[374] é, no entanto, uma expressão das mais difíceis de compreender. Muita tinta foi despejada na tentativa de averiguar seu preciso significado. Contudo, para o presente propósito, nosso objetivo não é entrar na gigantesca discussão sobre a questão, mas sim expor o uso da frase nas suas cinco ocorrências em *Investigações filosóficas* e mostrar quão estreitamente entrelaçado está o conceito com a noção de “jogos de linguagem”. Assim, vou sugerir na próxima seção que essa interpretação da vida e da linguagem constitui o que Wittgenstein chama de *Weltbild*, ou “imagem de mundo”, conforme o conceito é apresentado no seu último livro, intitulado *Da certeza*.

Na primeira referência a forma de vida e jogo de linguagem em *Investigações filosóficas*, as duas ideias estão tão intimamente

relacionadas que parecem ser virtualmente idênticas. “19. Pode-se representar facilmente uma linguagem que consiste apenas de comandos e informações durante uma batalha. — Ou uma linguagem que consiste apenas de perguntas e de uma expressão de afirmação e de negação. E muitas outras. — E representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida.”^[375]

Nessa afirmação em particular, Wittgenstein prevê dois usos distintos da linguagem, o primeiro num contexto militar em que comandos e informações são dados, e o segundo num contexto socrático em que as possíveis respostas às perguntas são expressões de afirmação e de negação. Ele pede então que seus leitores usem sua imaginação para considerar que forma de vida está implicada ao se usar a linguagem da batalha ou da inquirição. Prever uma linguagem de ordens e informações significa prever a atividade de guerra, e prever a linguagem de afirmação e negação significa prever a atividade do interrogatório. Esses são apenas dois jogos de linguagem e formas de vida possíveis. Wittgenstein está bem ciente dos muitos usos diferentes da linguagem e da diversidade dos jogos de linguagem, os quais, como ele salienta, não são estáticos, mas evanescentes. “23. Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? — Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (Uma *imagem aproximada* disto pode nos dar as modificações da matemática.)”^[376]

Nessa declaração, Wittgenstein faz um comentário muito útil que não só coloca os jogos de linguagem dentro do contexto de formas de vida, como também fornece algo como uma definição da última concepção. Ele segue dizendo: “O termo ‘*jogo de linguagem*’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é *uma parte de uma atividade* ou de uma forma de vida”.^[377] O jogo de linguagem não é equivalente a uma forma de vida, mas uma parte ou aspecto dela. A forma de vida em si deve ser entendida como uma “atividade”. Com isso em mente, Finch acredita, e com razão, que “as formas de vida

são padrões estabelecidos de ações [significativas] partilhadas pelos membros de um grupo”.^[378]

Ademais, essa forma de vida fundacional caracterizada pela ação significativa é o que permite a um grupo de pessoas a decidir sobre o que é verdadeiro e o que é falso. Embora essa decisão possa parecer ser uma função da linguagem falada, na verdade se baseia na afirmação mútua do modelo mais básico e primordial da existência humana. Wittgenstein explica nas seguintes palavras: “241. ‘Assim, pois, você diz que o acordo entre os homens decide o que é correto e o que é falso?’ — Correto e falso é o que os homens dizem; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida”.^[379]

Na superfície, a tarefa epistêmica de fazer distinções entre a verdade e a falsidade parece ser uma questão do que os seres humanos, por convenção, concordam. O que quer que as pessoas em consenso, por meio de suas línguas nativas, dizem ser verdadeiro e falso é, de fato, verdadeiro e falso para elas. No entanto, a verdadeira base para a sua compreensão mútua dessas questões não reside apenas em suas opiniões ou palavras manifestas, mas em seu comum acordo e seu compromisso com um modo de estar no mundo. As atividades compartilhadas da própria vida e uma compreensão do significado delas é a base subjacente da epistemologia. Até mesmo o fenômeno da esperança e seu significado idiomático expresso na conversa por aqueles que dominam uma linguagem está ligado ao que Wittgenstein enigmaticamente chama “dessa complicada forma de vida”. “Apenas quem fala é que pode ter esperança? Apenas aquele que domina o emprego de uma linguagem. Isto é, os fenômenos da esperança são modificações dessa complicada forma de vida. (Se um conceito visa a um caráter de escrita humana, não tem nenhuma aplicação com a relação a seres que não escrevem.)”^[380]

Esperança não é a única coisa com significado que é plenamente expressa pelos membros de um grupo que compartilham um modo de falar e contexto únicos. Assim também, e talvez surpreendentemente, é o caso de uma compreensão até mesmo da matemática e das cores. Nos jogos de linguagem sobre

cálculos e colorações — previamente assumidos como universais — há, de forma subjacente, a recepção de uma dada forma de vida.

O aceito, o dado — poder-se-ia dizer — são *formas de vida*.

Tem sentido dizer que os homens em geral estão de acordo em relação aos seus juízos sobre a dor? Como seria, se fosse diferente? — Este diria que a flor é vermelha, aquele, que é azul etc. etc. — Mas com que direito se poderia chamar então as palavras “vermelho” e “azul” desses homens, de nossas “palavras para cor”? —

Como aprenderiam a usar aquelas palavras? E o jogo de linguagem que eles aprendem é ainda aquilo que chamamos de uso dos “nomes para cor”? Há aqui, evidentemente, diferenças de grau.

Mas esta reflexão deve valer também para a matemática. Se não houvesse essa total concordância, os homens não aprenderiam a técnica que aprendemos. Seria mais ou menos diferente da nossa, até o ponto de ser irreconhecível.^[381]

Assim, com base nessas cinco citações da obra *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, conclui-se que a concepção de forma de vida é a categoria *mais* básica. Não muito atrás dela e inextricavelmente ligado a ela está o jogo de linguagem. Talvez isso se explique por Wittgenstein ter abraçado a vida em si mesma como a categoria *mais* básica. Afinal, ele era de fato um filósofo da vida, como mencionado acima. Em seu texto não publicado *Big Typescript* (§213), o pai da linguagem comum da filosofia escreveu o seguinte aforismo: “Se entregamos as rédeas à linguagem e não à *vida*, surgem os problemas da filosofia”.^[382] Daí Gier conjecturar que para Wittgenstein “*Lebensphilosophie* ainda tem precedência sobre *Sprachphilosophie*”.^[383] Apesar dessa prioridade, a linguagem ainda está vitalmente e organicamente relacionada a cada forma de vida, e é a epifania ou manifestação da atividade e conteúdo desta. Vida e linguagem são os dois lados da mesma moeda. Linguagem-em-vida e vida-em-linguagem

determinam o que aqueles no contexto de uma comunidade sociolinguística viva consideram ser o verdadeiro, o bom e o belo. Ser membro de alguma forma de vida — participar em suas atividades, aprender e falar sua linguagem, abraçar sua cultura — significa fazer, ter e partilhar um mundo. As formas de vida e seus respectivos jogos de linguagem incorporam e expressam as categorias e características fundamentais do mundo, o que Wittgenstein chamou de “imagem de mundo” (*Weltbild*), uma noção crítica que ele discute em considerável profundidade em seu último livro, *Da certeza*.

Wittgenstein e “imagem de mundo” (Weltbild)

O objeto principal de Wittgenstein em *Da certeza* era solapar o paradigma cartesiano de conhecimento, que repousava nas duas teses básicas de um fundamento inabalável para o conhecimento e a concepção da pessoa como uma mente encarnada (dualismo mente/corpo). Além disso, na medida em que a famosa tentativa de G. E. Moore de superar o ceticismo por meio de sua “defesa do senso comum” e “prova de um mundo externo” é empreendida numa estrutura cartesiana, o trabalho de Moore também é objeto da censura de Wittgenstein neste livro. Wittgenstein, porém, não será cooptado para cair na mesma armadilha cartesiana simplesmente oferecendo outra *Weltanschauung* concorrente para consideração racional. Em vez disso, ele deseja criticar esse modelo cartesiano pressuposto através de algum tipo de método metafilosófico que possa gerar uma nova maneira de ver.^[384] Ele faz isso, em grande parte, por meio do seu conceito de *Weltbild* (imagem de mundo), que faz sua única aparição nos escritos wittgensteinianos neste volume (num total de sete vezes). O resultado é o que se tornou conhecido como “fideísmo wittgensteiniano” — uma abordagem para o mundo que consiste em modelos não verificáveis de vida, linguagem, cultura e significado. Em suas *Investigações*, o pluralismo de Wittgenstein, claro, consiste de uma infinidade de formas de vida e jogos de linguagem epistemicamente não justificadas que fornecem os contextos dentro dos quais e pelos

quais as pessoas veem e seguem seu caminho no mundo. Esse mesmo tema também é perseguido em *Da certeza*. Como Finch explica, o conteúdo essencial desse volume tem como foco estruturas assumidas e “fatos de cosmovisão”, ou o que o próprio Wittgenstein referiu como *Weltbild*.

Da certeza se refere ao papel dos fatos que servem como estruturas para as cosmovisões. Eles podem ser chamados de *fatos de estrutura* porque de algumas maneiras são como os outros fatos, mas de outras não são realmente como os outros fatos. São fatos que... são a base para os nossos pensamentos, nossa linguagem, nossos julgamentos e nossas ações. Esses *fatos de cosmovisão* (para lhes dar ainda outro nome) também incluem os vários estratos que chamamos de senso comum. Incluem o grande número de coisas que assumimos e que fornecem os cenários para todas as nossas perguntas e investigações, bem como para nossas atividades linguísticas. São fatos de que não duvidamos, porque, entre outras coisas, eles definem o que é *dúvida* ou o *que faz sentido duvidar*. Eles estabelecem o que é aceito ou concordado nas formas de falar e agir.^[385]

Esses fatos de estrutura ou imagem/cosmovisão, porém, não são os fatos positivistas ou absolutos do *Tractatus* de Wittgenstein — fatos que serviam ali como o fundamento último para a verdade sobre a realidade e a ação no mundo. Em vez disso, esses fatos de *Weltbild* são à prova de dúvida e servem, para usar as metáforas do próprio Wittgenstein, como o “eixo”, “leito do rio”, “andaime” e “dobradiças” de um modo particular de pensar e agir.^[386] Esses retratos de mundo reificados, que como tal criam a “realidade”, formam para seus adeptos um tipo de pseudometafísica na qual eles vivem, se movem e têm seu ser.

Uma série de características salientes do entendimento de Wittgenstein da natureza das imagens de mundo podem ser determinadas a partir de um levantamento dos textos de *Da certeza*, onde o conceito é discutido. Em primeiro lugar, *Weltbild*, em termos muito básicos, forma um modo de ver e conceber o mundo e um entendimento do seu caráter fundamental. Como Wittgenstein

aponta, Moore argumentou e sabia que vivia sua vida próximo à Terra. Wittgenstein é forçado a concordar com essa proposição pelo seguinte motivo: não há nada em sua própria maneira de retratar o mundo que poderia contestar essa alegação. Todas as pessoas de fato vivem em estreita relação com a Terra, e Wittgenstein, baseado em sua imagem do mundo, sabe que esse é o caso.

93. As proposições que apresentam aquilo que Moore “sabe” são todas de tal natureza que é difícil imaginar *porque é que* alguém acreditaria no contrário. Por exemplo, a proposição que Moore passou a vida inteira próximo da Terra. Uma vez mais, falo de mim próprio aqui, em vez de falar de Moore. O que poderia me induzir a acreditar no contrário? O que me levaria a acreditar no contrário? Ou uma recordação, ou o fato de me ter sido dito. Tudo o que eu tenho visto ou ouvido me leva a crer que ninguém esteve longe da Terra. Nada na minha imagem do mundo [*Weltbild*] advoga uma posição contrária. (p. 39-41)

Nessa mesma linha, Wittgenstein diz que estaria transmitindo sua imagem de mundo básica, particularmente uma compreensão da sua época, para uma criança que lhe perguntasse “se a Terra estava aqui antes do meu nascimento”. Ao responder à pergunta afirmando sua convicção de que o mundo já existia muito, muito antes do seu nascimento, Wittgenstein acreditava “estar a transmitir uma imagem do mundo [*Weltbild*] à pessoa que perguntou”. No entanto, ele segue com esta curiosa declaração que põe em questão a segurança com que ele poderia apresentar sua resposta: “Se, de fato, respondo com certeza”, Wittgenstein se pergunta, “o que me dá esta certeza?” (§233 [p. 71-73]). A implicação parece ser que ele realmente não tem a confiança que, não obstante, acompanhava sua resposta à pergunta infantil. Isso leva a um segundo ponto importante. Não só *Weltbild* é uma representação fundacional ou imagem da realidade; mas, também, uma crença nela e uma recepção dela *não* são resultados de algum processo de verificação. Antes, imagem de mundo é simplesmente algo herdado a partir do contexto de uma pessoa, e serve assim como o cenário pressuposto, a exemplo do que fazem as formas de vida faziam nas *Investigações* discernindo o que é verdadeiro e o

que é falso. “94. Mas eu não obtive a minha imagem do mundo [*Weltbild*] por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso” (p. 41).

As imagens de mundo não são examinadas, comprovadas e escolhidas; a pessoa as “engole” (§143 [p. 53]) na infância em razão de viver em determinados meios. Por essa razão, o grande químico Lavoisier conduz seus experimentos de acordo com certas proposições que ele aceitou como “normas de descrição” enraizadas numa imagem de mundo que ele não criou ou inventou, mas aprendeu quando era muito jovem. Isso serve agora como as pressuposições não examinadas da sua pesquisa.

167. É claro que nem todas as nossas proposições empíricas têm o mesmo estatuto, já que se pode formular uma proposição e convertê-la de proposição empírica em norma de descrição.

Pense-se na investigação química. Lavoisier faz experiências com substâncias no seu laboratório e concluiu que acontece determinado fenômeno quando há combustão. Não diz que poderia acontecer de outro modo, noutra ocasião. Adquiriu uma imagem do mundo [*Weltbild*] definida — não, evidentemente, uma que ele tivesse inventado: aprendeu-a em criança. Digo imagem do mundo e não hipótese, porque é a fundação natural da sua pesquisa e assim também não é sequer mencionada. (p. 59)

As suposições de Lavoisier não apenas “sequer são mencionadas”, como também no fim das contas são “não testadas”. As pressuposições fundamentais sobre as quais toda atividade humana (a ciência incluída) está baseada podem ser investigadas por um tempo, mas como Wittgenstein retoricamente pergunta: “A verificação não tem fim?”. Não há dúvida sobre sua resposta. Como ele diz, “a dificuldade é compreender a falta de fundamento das nossas convicções” (§164 e §166 [p. 59]). Essa afirmação captura a quintessência do fideísmo de Wittgenstein. Assim, a imagem de mundo serve como “substrato” não testado e não fundamentado para todas as inquirições e afirmações. Até mesmo o conhecimento

básico adquirido na escola é validado sobre o fundamento não comprovado de uma *Weltbild* que não se pode necessariamente dizer se é verdadeira ou falsa. “162. Em geral, considero verdade o que se encontra nos livros de estudo, de geografia, por exemplo. Por quê? Eu digo: todos estes fatos foram confirmados uma centena de vezes. Mas como sei isto? Que provas tenho? Tenho uma imagem do mundo [*Weltbild*]. É verdade ou falsa? Sobretudo, é o substrato de todas as minhas perguntas e afirmações. As proposições que a descrevem não são todas igualmente sujeitas a verificação” (p. 57-59).

A razão por que certos “fatos” são aceitos como verdadeiros é que eles são congruentes com a imagem de mundo subjacente, cujas proposições, em terceiro lugar, funcionam como um tipo de “mitologia” governante. Essas proposições mitológicas são análogas às regras de um jogo, um jogo que pode ser aprendido ao jogá-lo na prática e não por um exame ou estudo teórico. Algumas das proposições associadas a uma mitologia de imagem de mundo se tornam fixas e servem como o “canal” ou “leito do rio” que guia todo um modo de vida, embora às vezes seja difícil distinguir entre quais proposições constituem o canal ou leito do rio e quais são governadas por ele. Aqui está a explicação de Wittgenstein:

95. As proposições que descrevem esta imagem do mundo [*Weltbild*] poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas.

96. Poderia imaginar-se que algumas proposições, com a forma de proposições empíricas, se tornavam rígidas e funcionavam como canais para as proposições empíricas que não endureciam e eram fluidas, e que esta relação se alterava com o tempo, de modo que as proposições fluidas se tornavam rígidas e vice-versa.

97. A mitologia pode regressar a um estado de fluidez, o leito do rio dos pensamentos pode desviar-se. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles. (p. 41)

Se, de fato, as imagens de mundo são um tipo de mitologia — histórias com temas que podem ser coerentes entre si, mas não corresponder ao mundo real —, então uma tentativa de explicar essa perspectiva da vida seria uma questão de persuasão, não uma argumentação científica ou filosófica em busca da verdade. Assim, e finalmente, as imagens de mundo são promulgadas retoricamente e são aceitas na fé. Wittgenstein imagina uma situação em que uma retórica de persuasão seria implantada: “262. Posso imaginar um homem que tenha sido educado em circunstâncias muito especiais e a quem tenham ensinado que a origem da Terra data de há 50 anos e que, portanto, acredite nisso. Podíamos ensiná-lo: a Terra existe há... etc. Estaríamos a tentar dar-lhe a nossa imagem do mundo [*Weltbild*]. Isto aconteceria através de uma espécie de *persuasão* (p. 79).

Wittgenstein, na entrada imediatamente seguinte, faz uma declaração que parece estar fora de contexto. Enigmaticamente ele escreve: “263. O aluno *acredita* nos professores e nos livros escolares” (p. 79). Poderia ser que, à luz da entrada anterior (§262), o que ele busca comunicar aqui é que todo “conhecimento”, por assim dizer, é uma questão de crença engendrada pela persuasão, até mesmo o tipo que é transmitido nos livros escolares como depósitos de informação tradicionalmente considerados “verdadeiros”? As imagens de mundo em termos wittgensteinianos, portanto, não devem ser concebidas como constructos epistemicamente críveis que competem por adesão racional, mas como teias de crença que devem ser apresentadas em termos efetivos para serem recebidas como uma maneira de organizar a realidade. Em última análise, tudo o que se pode dizer acerca da própria perspectiva sobre o mundo é que isso é o que somos, isso é o que entendemos e isso é o que fazemos, ponto.

Assim, quatro temas básicos são evidentes na discussão de Wittgenstein das imagens de mundo em seu livro *Da certeza*. Primeiro, uma *Weltbild* forma um modo de ver e conceber o mundo e o seu caráter básico. Segundo, uma *Weltbild* não é escolhida como resultado de algum processo de verificação, mas sim herdada do contexto de uma pessoa de modo a servir assim como um

substrato assumido para todo o pensar, agir, julgar e viver. Em terceiro, as narrativas que constituem uma imagem de mundo funcionam como uma espécie de mitologia governante. Por fim, as imagens de mundo são promulgadas retoricamente e são aceitas na fé. Dadas essas diversas características, as imagens de mundo e as formas de vida com seus jogos de linguagem inerentes parecem quase idênticos. Na verdade, Genova não se esquivava dessa conexão, e diz que “o conceito de forma de vida... é sinônimo de *Weltbild*” e que “o último fornece um modo mais subjetivo de falar o que o primeiro mais objetivamente espera nomear”.^[387] Mas se as interpretações acima são corretas, para Wittgenstein a ideia mesma de *Weltanschauung* era um constructo ainda mais objetivo que *Weltbild*. Na verdade, Wittgenstein rejeitou *Weltanschauung* como sendo uma ressaca da era cartesiana, e abraçou formas de vida e imagens de mundo como sendo as marcas registradas de sua própria abordagem analítica para a filosofia enraizada na vida, na linguagem e no significado.

A ironia, claro, é que Wittgenstein, assim como Husserl, Heidegger e quaisquer outros que procuraram afastar a necessidade de uma cosmovisão, é incapaz de escapar de alguma posição razoavelmente fixa sobre o que a realidade e o mundo realmente são.^[388] Na verdade, Wittgenstein abraça o que se poderia chamar com precisão de uma *Weltanschauung* “linguística” enraizada em palavras, seu uso e significado. Mas a ironia é esta: ele usa uma linguagem que presumivelmente se conecta com a realidade para sugerir que nenhum uso da linguagem realmente se conecta com a realidade. Ele usa a escada da linguagem para subir até o telhado só para negar então a necessidade da escada. Mas se isso é assim, então seu próprio sistema não é simplesmente outro modo de ver, mas o modo de ver. Apesar da natureza autodestrutiva das suas propostas, seu novo modo (exclusivo) de ver o mundo resulta em uma grande revisão da tarefa essencial da filosofia — uma tarefa que em suas mãos é reduzida consideravelmente nos termos do propósito e escopo dela. Do ponto de vista do fideísmo wittgensteiniano, a filosofia jamais deveria ter concebido a si mesma como uma “ciência rigorosa”. Tal entendimento parece irremediavelmente retrógrado e ingênuo, para dizer o mínimo. É

melhor olhar para ele como uma forma de terapia. Em vez “de buscar sem fim o acesso à realidade em si”, como explica Conway, para Wittgenstein “a filosofia pode nos ajudar a considerar maneiras de fazer face ao nosso mundo humano, de lidar com ele. A filosofia pode promover uma consciência crítica, autoconsciente, das imagens de mundo, práticas e convenções sociais através das quais aprendemos sobre nós mesmos e outras formas de vida”.^[389] Essa abordagem para a filosofia não só estimulou um interesse na análise da linguagem comum, como também levou a uma variedade de novas atividades quase-filosóficas em áreas como narratologia, hermenêutica, semiótica e retórica, cada uma focando sobre a linguagem e o seu significado e uso no contexto de uma forma de vida e jogo de linguagem.

Donald Davidson, sobre “esquemas conceituais”

Na sua crítica notória da própria ideia de esquema conceitual e sua concomitante doutrina do relativismo, Donald Davidson (n. 1917), um filósofo da mente e da linguagem e metafísico contemporâneo, está certamente nadando contra a corrente. Na verdade, sua análise é contrária à “corrente principal da filosofia moderna que teve início quando Kant trocou a estrutura do mundo pela estrutura da mente, continuou quando C. I. Lewis trocou a estrutura da mente pela estrutura dos conceitos e segue agora para trocar a estrutura dos conceitos pela estrutura dos vários sistemas simbólicos das ciências, da filosofia, das artes, da percepção e do discurso cotidiano”.^[390] No contexto teísta do escolasticismo medieval, os teólogos e os filósofos compreenderam que a mente humana estava subordinada à estrutura externa e objetiva do mundo tal como projetada por Deus e ordenada por suas leis. Mesmo na troca kantiana do cósmico para a estrutura mental, o grande Copérnico da filosofia reconhecia apenas um único esquema de apreensão do mundo baseado nas categorias mutuamente compartilhadas da mente humana. Como o próprio Davidson apontou, todavia, “uma vez que o dualismo de esquema e conteúdo era tornado explícito, a possibilidade de esquemas conceituais

alternativos se tornava aparente”.^[391] De fato, C. I. Lewis foi quem defendeu esse ponto de vista em seu volume *Mind and the World Order* [A mente e a ordem mundial] (1929). Nesse texto ele argumenta que “há, em nossa experiência cognitiva, dois elementos; os dados imediatos, como os dos sentidos, que são apresentados ou dados à mente, e uma forma, construção ou interpretação, que representa a atividade do pensamento”.^[392] Consequentemente, Lewis acredita que a tarefa natural da filosofia deve ser averiguar aqueles conceitos fundamentais pelos quais a mente organiza a experiência; isto é, “revelar aqueles critérios categóricos que a mente aplica ao que lhe é dado”.^[393] Com base nessas linhas de pensamento, a noção de esquemas conceituais alternativos adquire proeminência e, junto dela, também um compromisso com o relativismo conceitual.

Esses argumentos concernentes aos esquemas conceituais e ao relativismo, que estão no cerne da filosofia moderna, são as próprias coisas que Davidson procura avaliar cuidadosamente em seu ensaio provocativo. “Schemers”, como aqueles que abraçam essas doutrinas são frequentemente chamados, empregam uma série de expressões sinônimas para matrizes conceituais, incluindo “versão mundial” (Goodman), “paradigma” (Kuhn), “estrutura categórica” (Körner), “estrutura linguística” (Carnap), “ideologia” (Mannheim) e “forma de vida” (Wittgenstein).^[394] Para os nossos propósitos, “cosmovisão” e *Weltanschauung* também estão intimamente identificadas com esquemas conceituais. Joseph Runzo, por exemplo, afirma sem rodeios que “a noção de ‘esquema conceitual’ é equivalente a uma ‘cosmovisão’”.^[395] Nicholas Rescher é de opinião parecida quando afirma que “um esquema conceitual para operação no domínio factual é sempre correlativo de uma *Weltanschauung* — uma visão de como as coisas funcionam no mundo”.^[396] Assim, por causa do parentesco entre “esquema conceitual” e *Weltanschauung*, a crítica de Davidson da plausibilidade do primeiro implica uma análise sobre a própria ideia do último também. Para entender a base da hesitação de Davidson em relação a esquemas conceituais, é pertinente fazermos uma

análise do seu célebre discurso “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” [Da ideia mesma de um esquema conceitual].^[397]

“Da ideia mesma de um esquema conceitual” de Davidson

Embora os argumentos do próprio ensaio sejam bastante difíceis, o objetivo geral de Davidson é claro. Na introdução ele afirma que seu propósito é explorar “a inteligibilidade das alegações com que diferentes linguagens ou esquemas conceituais ‘desdobram’ ou ‘lidam com’ a realidade de diferentes maneiras importantes”.^[398] Empregar um método geral de interpretação frustra a noção de que pessoas diferentes têm equipamentos intelectuais diferentes com os quais categorizam o mundo. Esquemas conceituais *alternativos*, portanto, são na verdade inexistentes. Além disso, e mesmo mais importante, Davidson afirma que “se rejeitarmos a ideia de uma fonte não interpretada de evidência, não haverá espaço para um dualismo de esquema e conteúdo” (p. xviii). Sem esse dualismo, o próprio relativismo conceitual também é extinto, pois ele só é possível se existem esquemas múltiplos e algo esperando aí para ser esquematizado. Para Davidson isso não significa a perda de um mundo objetivo anterior à interpretação humana dele. Pelo contrário, Davidson quer simplesmente mostrar que “a linguagem não é uma tela ou filtro pelo qual nosso conhecimento do mundo deve passar”. Assim, seu ponto é que “não se pode dar sentido à ideia de que os recursos conceituais de diferentes linguagens diferem dramaticamente”. Sendo esse realmente o caso, uma conclusão importante (quase realista) sobre o mundo pode ser alcançada; a saber, que “os contornos gerais da nossa visão de mundo estão corretos; nós individual e comunalmente podemos nos sair muito mal, mas somente sob a condição de que, em grande parte, tenhamos razão”. Assim, em se tratando de linguagem e ontologia, “não estamos apenas fazendo um *tour* da nossa própria imagem das coisas: o que nós assumimos estar aí é muito provavelmente o que há” (p. xix). As coisas são concebidas de tal modo a existir um acordo básico entre

as linguagens e esquemas conceituais sobre o que realmente existe.^[399]

Davidson começa o corpo do ensaio em si com uma descrição dos esquemas conceituais e do relativismo conceitual, o fruto deles. Ele define a primeira noção em palavras que correspondem de forma muito próxima com a ideia de cosmovisão, destacando a alegada incomensurabilidade desses esquemas. “Esquemas conceituais... são formas de organizar a experiência: são sistemas de categorias que dão forma aos dados da sensação; são pontos de vista dos quais indivíduos, culturas ou períodos mapeiam a cena em curso. É possível não haver nenhuma tradução de um esquema para outro, em cujo caso as crenças, desejos, esperanças e pedaços de conhecimento que caracterizam uma pessoa não têm nenhuma contraparte verdadeira para o subscritor de outro esquema.”

A implicação cognitiva desses esquemas conceituais verdadeiramente díspares é o relativismo conceitual, a noção, como descreve Davidson, de que “a realidade em si é relativa a um esquema: o que conta como real num sistema pode não contar em outro” (p. 183). Essa é uma doutrina “estonteante”, “exótica” e mesmo “excitante”, ou pelo menos o seria, como David assegura, se ela fosse verdadeiramente inteligível ou coerente. Mas ela não é, e em grande parte por causa de um paradoxo debilitante que lhe é subjacente. “A metáfora dominante do relativismo conceitual, de diferentes pontos de vista, parece trair um paradoxo subjacente. Diferentes pontos de vista fazem sentido, mas somente se houver um sistema comum de coordenadas sobre os quais eles podem ser traçados; todavia, a existência de um sistema comum contradiz a alegação de incomparabilidade dramática. O que precisamos, parece-me, é alguma ideia das considerações que estabelecem os limites do contraste conceitual” (p. 184).

O sistema comum que constitui o paradoxo do relativismo conceitual e estabelece os limites do contraste conceitual é a linguagem e sua traduzibilidade. Com base em seu “método de tradução”, Davidson mostra que assim como uma única língua pode ser traduzida com sucesso em outra, os esquemas conceituais concebidos como linguagens também podem ser sujeitos à

intertraduzibilidade. Assim sendo, as diferenças radicais entre eles desmoronam. Como a própria linguagem, os esquemas conceituais contêm algo inequivocamente similar entre si, assim reduzindo, se não eliminando, sua equivocidade radical. Em outro lugar ele afirma que “se por relativismo conceitual nos referimos à ideia de que os esquemas conceituais e sistemas morais, ou as linguagens que lhes são associadas, podem diferir enormemente — até onde sejam mutuamente ininteligíveis ou incomensuráveis, ou estejam para sempre além da resolução racional —, eu rejeito o relativismo conceitual”.^[400] Ele o rejeita por causa da analogia da linguagem e dos “critérios de tradução” que estabelecem a base para a confluência de esquemas conceituais. Davidson explica nestas palavras: “Podemos aceitar a doutrina que associa ter uma linguagem e um esquema conceitual. A relação pode ser supostamente esta: se os esquemas conceituais diferem, isso também se dá com as linguagens. Mas os falantes de diferentes linguagens podem compartilhar um esquema conceitual desde que haja uma maneira de traduzir uma linguagem para outra. Estudar os critérios de tradução é, portanto, uma maneira de se concentrar em critérios de identidade para esquemas conceituais” (p. 184).

Daí que a estratégia de Davidson é “identificar os esquemas conceituais com as linguagens, então, ou melhor, admitir a possibilidade de que mais de uma linguagem expresse o mesmo esquema, conjuntos de linguagens intertraduzíveis” (p. 185). Assim, por um lado, se as linguagens podem ser traduzidas umas nas outras, isso também pode ser dar com os esquemas conceituais. Se tanto as linguagens como os esquemas conceituais são mutuamente traduzíveis, eles não são radicalmente alternativos, mas semelhantes. Por outro lado, se as linguagens não são mutuamente traduzíveis, os esquemas conceituais também não são. Eles devem ser totalmente incomensuráveis. No entanto, desde que é virtualmente impossível argumentar pela falha total ou mesmo parcial de traduzibilidade entre as linguagens, também é impossível argumentar em favor de esquemas conceituais mutuamente exclusivos. Neste caso, o relativismo conceitual é negado *ipso facto*. Logo, o que Davidson faz na comparação do seu ensaio é “considerar dois tipos de casos que se poderia esperar surgir:

fracassos completos e parciais de traduzibilidade” (p. 185). No entanto, como ele é capaz de mostrar que não há nem falhas completas, nem parciais de tradução linguística, a própria ideia de esquemas conceituais *alternativos* necessariamente desmorona.

No cerne da crítica de Davidson está o que ele chama de “terceiro dogma” do empirismo, o dualismo do esquema conceitual e conteúdo empírico, a própria distinção valorizada por C. I. Lewis acima mencionada. O argumento de Davidson é essencialmente uma extensão do ensaio clássico de W. V. O. Quine, “Two Dogmas of Empiricism” [Dois dogmas do empirismo].^[401] O primeiro dogma do empirismo que Quine desmascara é a distinção tradicional entre verdades analíticas e sintéticas, uma tese não empírica de empiristas baseada num artigo metafísico de fé, mantida apenas por um raciocínio sociológico e circular. O segundo dogma que Quine expõe como fraudulento é o que ele chama de “reducionismo”; isto é, a tentativa de verificar a verdade de uma simples declaração independente por meios experimentais isoladamente de outras proposições e crenças. Ao contrário desse dito fundamental do empirismo e da filosofia analítica, Quine argumenta que a prova ou refutação de uma proposição depende de todo um sistema de crenças, incluindo suposições sobre quais experiências devem ser aceitas ou rejeitadas, como as experiências devem ser interpretadas e quais devem ser as suas implicações. Ademais, esses dois dogmas da distinção sintético-analítica e do reducionismo, de acordo com Quine, “são, na verdade, idênticos na raiz”, já que a verdade das afirmações sintéticas depende de “fatos extralinguísticos” ou da experiência, no caso do reducionismo, ao passo que nas afirmações analíticas “o componente linguístico é tudo o que importa”.^[402] Apesar do fracasso desses dois dogmas do empirismo, Davidson sugere que, como uma fênix ressurgindo das cinzas, um terceiro surgiu para assumir o lugar deles, o dogma do dualismo do esquema conceitual e conteúdo empírico. Esse novo dualismo, afirma Davidson, “é o fundamento de um empirismo despojado dos dogmas insustentáveis da distinção sintético-analítica e do reducionismo — isto é, despojado da ideia impraticável de que podemos unicamente atribuir conteúdo empírico sentença por sentença” (p. 189). Claro, esse dualismo de esquema

e conteúdo é um dualismo que gera relativismo conceitual, e Davidson assume a tarefa de demonstrar a fragilidade da tese anterior. Como ele diz, “quero advertir que esse segundo dualismo de esquema e conteúdo, de organização do sistema e de algo à espera de ser organizado, não pode ser tornado inteligível e defensável. Ele é em si mesmo um dogma do empirismo, o terceiro dogma” (p. 189).^[403] Como tal, está destinado a falhar como os dois anteriores. De fato, por causa da conexão intrínseca que existe entre verdades analíticas e esquemas conceituais, e entre verdade sintéticas e conteúdo empírico, o fracasso dos empiristas em sustentar uma genuína distinção entre as verdades analítica e sintética também torna extremamente difícil sustentar uma separação entre esquema conceitual e conteúdo empírico. Em suma, se a distinção analítico-sintética desmoronou, isso também valeu para o esquema conceitual — a dicotomia do conteúdo empírico também passará por dificuldades. Apesar do fracasso dos dois primeiros dogmas do empirismo, o terceiro de alguma forma sobreviveu, como uma série de estudiosos capazes, incluindo Whorf, Kuhn, Feyerabend e até o próprio Quine, articularam defesas convincentes do dualismo esquema-conteúdo, como Davidson demonstra (p. 190-91). No entanto, ele não se dará por satisfeito até esse terceiro dogma sobre esquemas conceituais encontrar o mesmo destino dos dois primeiros.

O movimento de Davidson contra a distinção esquema-conteúdo assume a forma de um assalto às várias metáforas usadas para descrever esse relacionamento (p. 191-95).^[404] Na primeira metáfora, diz-se que as linguagens ou esquemas conceituais *organizam*, *sistematizam* ou *dividem* o fluxo da experiência, realidade, o Universo, o mundo ou a natureza. Mas, de acordo com Davidson, não se pode organizar um simples objeto a menos que esse objeto contenha ou consista de outros objetos. Por exemplo, alguém que organiza um armário não organiza o “armário”, mas as coisas nele. No entanto, quaisquer duas linguagens ou esquemas conceituais que organizem os mesmos itens (no mundo) devem ter uma ontologia comum com conceitos que individualizem os mesmos objetos. Assim, se linguagens alternativas organizam e falam sobre as mesmas entidades, isso permite sua

intertraduzibilidade e, portanto, o colapso de linguagens ou esquemas conceituais alternativos. Além disso, um pano de fundo de tradução geralmente bem-sucedida fornece uma maneira de entender quaisquer colapsos de tradução que sejam meramente locais. A linha de fundo do argumento de Davidson é esta: a metáfora de itens de organização de linguagens no mundo envolve uma traduzibilidade em idiomas familiares e não sustenta a noção de esquemas conceituais alternativos.

Na segunda metáfora, diz-se que as linguagens e esquemas conceituais *se encaixam no, preveem, explicam* ou *enfrentam* o tribunal da experiência, o espetáculo movente, as irritações cutâneas, as estimulações sensoriais, os dados sensíveis ou o dado. Aqui, quando é feito o movimento de falar de *organização* para falar de *adequação*, há também o movimento, de acordo com Davidson, do aparato referencial da linguagem para sentenças completas. Sentenças, ao contrário de termos, preveem, enfrentam, lidam com coisas e encaram o tribunal da experiência como um corpo unido de proposições. No entanto, dizer que as sentenças de alguma teoria se ajustam a todas às evidências sensoriais possíveis (reais, possíveis, presentes, futuras) parece dizer pouco mais além de que a teoria é verdadeira. Se tanto a teoria A como a teoria B se ajustam à evidência e são, portanto, verdadeiras, e, todavia, pertencem a duas linguagens ou esquemas conceituais diferentes, então presumivelmente a tradução entre as teorias A e B iria falhar. Ambas as teorias seriam verdadeiras em seu próprio contexto, mas não seriam intertraduzíveis. No entanto, o conceito de verdade, de acordo com o teste de teorias de verdade de Tarski, não pode ser divorciado da tradução. A verdade, em outras palavras, implica tradução. Como Davidson diz, “visto que a Convenção T [de Tarski] incorpora nossa melhor intuição sobre como o conceito de verdade é usado, não parece haver muita esperança para um teste de que um esquema conceitual é radicalmente diferente do nosso se esse teste depende da suposição de que podemos divorciar a noção de verdade da de tradução” (p. 195). Consequentemente, a metáfora da “adequação” sacrifica essa noção de verdade como implicando tradução ou simplesmente estabelece a noção rotineira de que certas teorias se ajustam à evidência e são, portanto, verdadeiras.

Em qualquer dos casos, as metáforas de *organização* e *adequação* sugerem ambas a possibilidade da tradução de uma linguagem ou esquema conceitual para outra e, neste caso, o terceiro dogma do empirismo, de esquemas conceituais alternativos e conteúdo empírico, desmorona. No entanto, como Davidson conclui, isso não significa a perda do mundo ou da verdade do objeto. Ao contrário, reestabelece o contato com ambos.

Ao abrir mão da dependência do conceito de uma realidade não interpretada, algo fora de todos os esquemas e da ciência, não renunciamos à noção de verdade objetiva — muito pelo contrário. Dado o dogma de um dualismo de esquema e realidade, obtemos a relatividade conceitual e a verdade relativa a um esquema. Sem o dogma, esse tipo de relatividade desaparece. Claro, a verdade das sentenças permanece relativa à linguagem, mas isso é tão objetivo quanto pode ser. Ao abrir mão do dualismo do esquema e do mundo, não abrimos mão do mundo, mas reestabelecemos um contato não mediado com os objetos familiares cujas extravagâncias tornam nossas sentenças e opiniões verdadeiras ou falsas. (p. 198)

Nessa declaração final em seu ensaio, Davidson alude ao seu projeto maior, que com toda a probabilidade motivou o atual como um subconjunto. Ele parece estar envolvido em algo maior do que pura e simplesmente buscando questionar a própria ideia de esquemas conceituais. Sua agenda mais profunda, da qual esses argumentos fazem parte, é desafiar a suposição modernista da natureza do eu e transformar a própria relação dos sujeitos humanos com o cosmo. Isso é de certa forma indicado na citação acima, na qual Davidson diz que seus esforços são dedicados à recuperação de um certo tipo de “verdade objetiva” e ao “reestabelecimento de um contato não mediado” com objetos familiares no mundo. Isso exigiria uma mudança considerável na antropologia filosófica, bem como um novo entendimento da natureza do conhecimento humano.

Em seu ensaio “Myth of the Subjective” [O mito do subjetivo], Davidson afirma que o “profundo equívoco” da divisão modernista entre a experiência não interpretada e um esquema conceitual

organizador “nasceu da imagem essencialmente incoerente da mente como um espectador passivo, mas crítico, de um espetáculo interior”.^[405] Essa imagem incoerente da mente, claro, tem suas raízes em Descartes, e não somente é a característica definidora da modernidade, como também a progenitora da maior parte dos problemas filosóficos modernos; de fato, de problemas de maior magnitude do que o da noção ignorada dos esquemas conceituais em si. No que é uma espécie de retratação, Davidson afirma que “em vez de dizer que é a dicotomia esquema-conteúdo que tem dominado e definido os problemas da filosofia moderna, então, poder-se-ia igualmente dizer que é assim que o dualismo do objetivo e do subjetivo foi concebido. Pois esses dualismos têm uma origem comum: um conceito de mente com seus estados e objetos particulares”. O que é necessário, e está de fato no processo de desenvolvimento, na opinião de Davidson, é “uma visão radicalmente revisada da relação entre a mente e o mundo”.^[406] Nesse sentido, Davidson é uma espécie de precursor na sua rejeição da antropologia modernista dominante e no seu chamado por uma nova maneira de relacionar o sujeito humano e o objeto externo.

O que Davidson está dizendo é um claro eco de Martin Heidegger: a era moderna sob o domínio do modelo cartesiano da mente e do representacionalismo se tornou a era não apenas da imagem de mundo, mas também do esquema conceitual, embora, para todos os efeitos práticos, eles sejam uma só coisa. Como J. E. Malpas vivamente observa, “até certo ponto, o argumento davidsoniano contra a ideia de esquema conceitual encontra paralelo no ataque muito mais amplo de Heidegger ao que ele chama de a ideia da ‘imagem de mundo’... o mundo concebido e apreendido como imagem”.^[407] Como vimos, para Heidegger, quando o mundo é concebido e apreendido como imagem objetiva, a noção de *Weltanschauung* se torna proeminente. Da mesma forma, para Davidson, quando o mundo é apresentado como algo à espera de ser analisado por um sistema de organização, a própria ideia de esquema conceitual emerge. Tanto para Davidson quanto para Heidegger, porém, a ideia de seres humanos autônomos se posicionando contra um cosmo objetivo na tentativa de

compreender sua natureza com base na linguagem e nos conceitos da mente subjetiva era contrária à natureza humana essencial e ao modo normal de enfrentar o mundo e estar nele. Nesse âmbito, Frank Farrell capturou bem as preocupações mútuas e claras analogias que se obtêm entre Davidson e Heidegger.

Heidegger, como Davidson, está tentando repensar a estrutura da subjetividade que levou aos problemas da filosofia moderna. Ele rejeita a imagem de um poder determinante subjetivo que, a partir de uma posição de independência, constrói, ou ordena, ou projeta seus padrões sobre um mundo de objetos. O pensar é o que é apenas por intermédio de já “pertencer ao” mundo e deixá-lo manifestar seu caráter. Só “estando em direção” ao mundo, estando situado em seu entorno, é que, como pensador ou experimentador, tenho qualquer conteúdo real para a minha atividade; e a linguagem, em vez de ser a personificação de um esquema conceitual ou outro, é uma “abertura” na qual as próprias coisas fazem sua aparição. Não precisamos trabalhar para fazer uma subjetividade alienada ter novamente contato com as coisas, pois ela, por sua própria natureza, é uma subjetividade sempre em contato com elas. [\[408\]](#)

Heidegger e Davidson fazem ambos, sobre fundamentos parecidos, argumentos convincentes de que há algo na essência da antropologia modernista, com sua epistemologia objetivista e orientação autônoma, que produziu tanto a era da imagem de mundo e a do esquema conceitual. Heidegger, claro, queria substituir a noção anterior por algum tipo de comunhão autêntica, existencial com o Ser, e Davidson buscaria substituir o último constructo por uma teoria genericamente holística de conhecimento e significado. Para nos valermos de Heidegger e Davidson e vincular seus argumentos às presentes preocupações, parece possível afirmar que o conceito de cosmovisão, ou *Weltanschauung*, é ele mesmo um produto peculiarmente moderno. Uma vez que essa noção está basicamente preocupada com um entendimento fundamental da natureza e das operações do mundo e de todas as coisas nele por um intérprete subjetivo, ele é um conceito

profundamente enraizado no solo da filosofia moderna. Como os críticos de Davidson respondem às sugestões dele?

Uma resposta à crítica de Davidson dos esquemas conceituais

Davidson não ficou sem seus críticos, claro, e cada um deles, de uma forma ou de outra, foi forçado a abordar a questão da viabilidade da distinção esquema-conteúdo.^[409] Kraut faz uma comparação muito interessante quando observa que “a distinção esquema-conteúdo não é diferente da distinção ‘dentro-fora’; é uma distinção genuína de que é difícil abrir mão; mas dificilmente nos compromete com a existência de uma região necessariamente excluída do espaço de vida de todo mundo”.^[410] Analogamente, a dicotomia entre esquema conceitual e conteúdo empírico também é *bona fide*, e de fato pode ser inescapável, dado que seres humanos autoconscientes, falantes de uma linguagem necessariamente ocupam um mundo e devem dar sentido a ele. Embora esquema e conteúdo permaneçam distintos, eles, todavia, jamais estão separados, da mesma forma que dentro-fora, os dois lados da mesma moeda, ou, para mudar a metáfora, as duas asas de um mesmo avião. Kraut conseqüentemente acredita que a noção de esquema conceitual, com suas imagens de cortar, organizar e esculpir o mundo não devem ser consideradas uma teoria epistemológica equivocada. O conteúdo de um esquema conceitual corresponderá de fato, de acordo com tendências humanas inatas, à ontologia preferida pelo intérprete. Ele afirma seu argumento nas seguintes palavras: “A possibilidade de esquemas conceituais alternativos corresponde à possibilidade de disparidades não triviais expressivas e discriminantes entre as teorias. Essas disparidades não precisam implicar colapsos de tradução global; mas têm, todavia, conseqüências ontológicas bastante interessantes, conseqüências do tipo que esquematizadores tentam por toda parte capturar com suas metáforas”.^[411]

De fato, os esquemas conceituais pelos quais os seres humanos definem a realidade e a partir da qual pensam, vivem, interpretam e experienciam o mundo são, como George Lakoff e

Mark Johnson demonstram, “em grande medida uma questão de metáfora”.^[412] A alteridade dos esquemas conceituais é assim exposta nos diversos conteúdos investidos nessas “metáforas pelas quais vivemos” que são exclusivas de um paradigma e incapazes de traduzibilidade direta.

Nicholas Rescher, de forma complementar, acredita que Davidson se excede quando afirma que a traduzibilidade para a própria linguagem é o critério essencial para algo ser uma linguagem e, assim, o indicador primário da presença de um esquema conceitual. Em vez disso, deve-se insistir apenas na exigência mais fraca da interpretabilidade. “Há uma boa razão, no entanto, para pensar que o foco inteiro na *tradução* real é equivocado. A categoria-chave nessa área certamente não é a *tradução*, mas a *interpretação*. O que conta para ‘terem uma linguagem’ não é (necessariamente) podermos literalmente *traduzir* para a nossa linguagem o que eles dizem, mas sermos capazes de *interpretar* o que eles dizem — darmos por meio de paráfrase, ‘explicação’ e congêneres algum tipo de sentido inteligível aos mesmos”.^[413]

Rescher argumenta que insistir, como critério para a presença de um esquema conceitual, na traduzibilidade para a própria linguagem frustra qualquer possibilidade de averiguar como as verdadeiras diferenças entre os esquemas realmente funcionam. Como ele diz, “pois tais esquemas diferem precisamente onde e na exata medida em que os recursos de paráfrase e circunlocução [isto é, interpretação] se tornam necessários” (p. 327). Para ele, então, os esquemas conceituais realmente diferem entre si, e diferem radicalmente, pois “não se trata apenas de que um [esquema] diz coisas de forma diferente, mas que ele diz coisas completamente diferentes”. Ele elabora o ponto da seguinte forma: “O que está envolvido nos diversos esquemas é a forma diferente de conceituar fatos — ou, antes, *pretensos* fatos — sobre como as coisas estão no mundo. Esquemas conceituais diferentes incorporam teorias diferentes, e não apenas teorias diferentes sobre ‘as mesmas coisas’... mas teorias diferentes sobre coisas diferentes. Passar de um esquema conceitual para outro é, de certo modo, mudar o

assunto. Não é uma discussão sobre os mesmos velhos problemas” (p. 331).

Assim, Rescher defende que os esquemas conceituais alternativos são na verdade conceitualmente incomensuráveis, que problemas, questões e temas-chave num esquema estão completamente indisponíveis em outro. Por isso, sua tese central é que “a diferença das diferentes estruturas conceituais não reside tanto nos pontos de discordância... mas sim nos pontos de incompreensão mútua, na falta de um contato mútuo entre elas... [Assim] a chave para a diferenciação dos esquemas está na sua não sobreposição — o fato de que o que pode ser dito por um está simplesmente fora do alcance do outro” (p. 333). Portanto, esquemas conceituais alternativos são uma realidade e podem ser identificados não por meio da mútua tradução de um para o outro, como Davidson propôs, mas por causa da mútua capacidade interpretativa, de tal maneira que as verdadeiras diferenças entre os esquemas se tornem plenamente manifestas.

Os esquemas conceituais, ao que parece, juntamente com as cosmovisões, devem ser uma parte inescapável do mobiliário intelectual o mundo moderno. “Há, afinal, algo um tanto excêntrico em rejeitar a ideia de esquemas conceituais alternativos — algo que denota um irrealismo daquele que fecha a própria mente para o que as pessoas realmente estão dizendo e fazendo” (p. 324). E o que as pessoas estão pensando e fazendo é conceber esquemas conceituais pelos quais elas analisam o mundo. No entanto, o significado desses sistemas de significado se alterou significativamente no recente movimento da era moderna para a pós-moderna.

“Cosmovisão” e pós-modernidade

No período pré-moderno havia uma confiança substancial por parte do ocidental médio, o cristão em particular, de que ele podia obter uma visão abrangente do Universo, de seus fatos e valores, baseado em Deus e na sua autorrevelação na Bíblia. No período moderno o centro de gravidade mudou de Deus para o

homem, da Escritura para a ciência, da revelação para a razão na confiança de que os seres humanos, partindo de si mesmos e dos seus próprios métodos de conhecimento, pudessem obter uma compreensão do mundo, pelo menos dos seus fatos, se não dos seus valores. No período pós-moderno, a confiança na humanidade como um conhecedor objetivo e onipotente foi esmagada, destruindo quaisquer esperanças de averiguar a verdade sobre o Universo, sobre seus fatos ou seus valores. O resultado foi o que Jean-François Lyotard famosamente chamou de “incredulidade em relação às meta-narrativas”^[414] ou, parafraseando, uma descrença de que qualquer cosmovisão ou interpretação em larga escala da realidade seja verdadeira e deva ser crida e promulgada. O que resta para o cidadão pós-moderno é uma multiplicidade de sistemas de significado social e linguisticamente construídos, cada qual desprivilegiado, não hegemônico e absolutamente tolerado. Para brincar com o título da palestra de Heidegger, o pós-modernismo é uma era de *imagens* de mundo e é caracterizado por “uma pluralidade incomensurável de *formas de discurso*”.^[415] O pluralismo resultante *in extremis*, como Griffioen, Mouw e Marshall explicam, levou ao advento de uma era de pós-cosmovisão. “Esse pluralismo inflexível não mais pode ser descrito como uma *Streit der Weltanschauungen* [conflito de cosmovisões], pois as cosmovisões só podem entrar em conflito se competem como relatos [racionais] do mesmo ‘mundo’. No pluralismo extremo da... [pós-modernidade] não há um único ‘mundo’ — há tantos mundos como há cosmovisões. É possível... que estejamos agora no limiar do fim da era das cosmovisões”.^[416]

O advento do pós-modernismo assinala a morte das cosmovisões?^[417] Para responder a essa questão, examinarei vários aspectos importantes do pensamento pós-moderno, até onde trazem nossa exploração atual da história filosófica da *Weltanschauung* a um desfecho.

A desconstrução do logocentrismo por Jacques Derrida e a metafísica da presença

Se os esquemas de cosmovisão podem ser associados a uma linguagem almejada como uma representação precisa da realidade, tornam-se um alvo primordial para o programa de desconstrução de Jacques Derrida (n. 1930). Esse empreendimento visa à linguagem (uma teoria realista da linguagem, especificamente) e levanta sérias dúvidas sobre a capacidade de a linguagem representar a realidade com precisão e objetividade. Como Walter Truett Anderson aponta, desconstrucionistas como Derrida querem mostrar “quão difícil é dizer a verdade”.^[418] Assim, as cosmovisões, uma vez desconstruídas, são reduzidas a um sistema autorreferencial de significantes linguísticos despojados de qualquer importância metafísica, epistemológica ou moral autêntica.

Derrida foca seu ataque sobre uma noção fundacional para a tradição intelectual ocidental que ele chama de “logocentrismo”. Como o nome sugere, as palavras (*logos*) têm ocupado o palco central nas teorias ocidentais da fala e da escrita como veículos confiáveis de significado e verdade. As palavras como significantes, de acordo com essa estimada tradição, referem-se a uma realidade *ad extra* além do aparato simbólico dos textos. Essa realidade *ad extra* serve como o fundamento e ponto de referência final para todo significado e verdade através da instrumentalidade da linguagem. À parte do ceticismo, tem havido considerável confiança na capacidade da mente humana de determinar a natureza da realidade objetiva e comunicar sua essência por meio de palavras. Ao comentar o ataque de Derrida a essa tese, Terry Eagleton explica como a mente ocidental tem sido perenemente logocêntrica e mantido uma busca persistente por um princípio que serviria como base segura para todo pensamento, linguagem e experiência humanos.

Ela tem ansiado pelo sinal que dará sentido a todos os demais — o “significante transcendental” — e pelo significado inquestionável, de ancoragem, ao qual todos os nossos sinais podem ser vistos apontar (o “significado transcendental”). Um grande número de candidatos para esse papel — Deus, a Ideia, o Espírito do Mundo, o Eu, a substância, a matéria, e assim por diante — se lançaram como propostas, de tempos em tempos. Desde que cada um desses conceitos espera fundar todo o nosso

sistema de pensamento e linguagem, ele próprio deve estar além desse sistema, imaculado por seu papel de diferenças linguísticas. Ele não pode estar implicado nas próprias linguagens que tenta ordenar e ancorar.^[419]

A busca por uma linguagem que carregue o ônus do último — o “significante transcendental” — naturalmente implica a existência do último em si — o “significado transcendental”. O logocentrismo ocidental, em outras palavras, está intimamente justaposto no que Derrida chama de “a metafísica da presença”, isto é, a presença ou realidade de algo metafisicamente real. Como Brian Walsh e J. Richard Middleton explicam, “o que se assume estar presente em nossos sistemas conceituais de verdade é visto como um *dado* real que existe antes da linguagem e do pensamento e que adequadamente apreendemos por nossa linguagem e pensamento. Isto é, a tradição intelectual ocidental... alega refletir e representar a realidade de forma tão acurada que simplesmente *reflete* a maneira como as coisas realmente são”.^[420] Essa presença metafísica acuradamente representada serve como o centro de coordenação de estruturas conceituais, e desse modo limita o jogo filosófico com as possibilidades alternativas. Como Derrida explica, “esse centro tinha como função não apenas orientar e equilibrar, organizar a estrutura... mas sobretudo levar o princípio de organização da estrutura a limitar o que poderíamos denominar *jogo da estrutura*”.^[421]

Essa tradição metafísica ocidental inteira — clássica, medieval e moderna —, com sua confiança na linguagem para reproduzir ou imitar a realidade com veracidade, é a própria coisa que Derrida procura derrubar. Na companhia do perspectivismo radical nietzschiano, Derrida descarta as doutrinas do logocentrismo e a metafísica da presença. Ele permanece não convencido de que os seres humanos podem acessar a realidade linguisticamente, ou que o conhecimento de uma realidade pré-linguística, pré-conceitual, é mesmo possível. Se não há nenhum centro ou nenhum centro acessível, nenhum “Deus, a Ideia, o Espírito do Mundo, o Eu, substância, matéria e assim por diante”, então tudo é linguagem e o jogo livre de significantes e de sua interpretação. Nada existe fora

do “texto”. A “leitura... não pode legitimamente transgredir o texto em direção a algo que não ele, em direção a um referente (realidade metafísica, histórica, psicobiográfica etc.) ou em direção a um significado fora de texto cujo conteúdo poderia dar-se, teria podido dar-se fora da língua, isto é, no sentido que aqui damos a esta palavra, fora da escritura em geral. [...] *Não há fora-de-texto*”.^[422]

Se a linguagem é incapaz da representação mimética de uma verdade ou realidade final, mas existe apenas como um sistema autorreferencial, ela é arbitrária. O significado dos termos é uma função do lugar que assumem num sistema linguístico. Há um jogo livre de possibilidades nesse campo linguístico em que poucos limites, se é que algum, delimitam os tipos de significados ou interpretações que os leitores podem encontrar ou atribuir aos textos. As palavras são objetos escorregadios, infinitamente ambíguos e virtualmente impossíveis de definir. De acordo com Derrida, visto que as palavras não possuem definições fixas ou concretas, tal que o “significado” toca apenas na superfície da forma como as palavras *diferem* umas das outras na dinâmica do sistema de linguagem, a possibilidade de qualquer significação ou interpretação final deve ser indefinidamente *adiada*.^[423]

Ora, o resultado de tudo isso é que o que os pensadores ocidentais pensavam estar metafisicamente *presente*, a saber, a realidade primordial acessada via linguagem, está na verdade metafisicamente *ausente*. Os sistemas de crença, que supostamente colocam seus aderentes em contato com o mundo real, não passam de ficções de construção puramente humana. Se nenhum “significado transcendental” como ponto de referência metafísico último está disponível, só a manipulação sem fim de alegados “significantes transcendentais” é possível. Além de ampliar “indefinidamente o campo e o jogo da significação”,^[424] a desconstrução leva à derrubada e deslocamento dos esquemas conceituais, bem como das “forças não discursivas” e “ordens não conceituais” nas quais eles são concebidos e mantidos.

A desconstrução não pode se limitar ou evoluir imediatamente a uma neutralização: ela deve... exercer uma derrubada da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. Somente

nessa condição que a desconstrução fornecerá a si própria os meios para intervir no campo de oposições que ela critica, que é também um campo de forças não discursivas. Cada conceito, ademais, pertence a uma cadeia sistemática, e constitui ele próprio um sistema de predicados. Inexiste, por si só, qualquer conceito metafísico. Há um trabalho — metafísico ou não — sobre sistemas conceituais. Desconstrução não consiste em passar de um conceito para outro, mas em derrubar e deslocar uma ordem conceitual, bem como a ordem não conceitual com a qual a ordem conceitual é articulada. [\[425\]](#)

Isso significa nada menos que a exposição de toda uma herança cultural e intelectual ocidental por aquilo que ela realmente é (ao menos de acordo com Derrida), a saber, uma farsa. Se devêssemos perguntar “Que tipo de valor epistêmico e metafísico os diversos esquemas conceituais possuem? Qual é o *status* das cosmovisões e sistemas culturais que têm animado o pensamento ocidental por dois milênios?”, a resposta teria de ser: o processo de desconstrução nos revela que eles não passam de construções da nossa própria lavra, muito embora os tenhamos atribuído à ordem natural das coisas e esquecido que nós mesmos os fabricamos. Somos os arquitetos do nosso mundo, os artesãos da nossa própria realidade. Assim, a desconstrução é explicitamente projetada para nos desiludir dessas “reificações”, [\[426\]](#) um conceito central para o discurso pós-moderno que Peter Berger e Thomas Luckmann examinaram cuidadosamente e para o qual deram visibilidade.

O conceito de “reificação” de Peter Berger e Thomas Luckmann

Em sua discussão da “sociedade como realidade objetiva” e com base em suas observações da variabilidade histórica da institucionalização, Berger e Luckmann levantam a importante questão sobre a maneira pela qual a ordem institucional é objetivada: “até que ponto uma ordem institucional, ou alguma parte dela, é apreendida como uma facticidade não humana?”. [\[427\]](#) Essa é

a questão sobre a “reificação da realidade social”, que eles definem da seguinte maneira:

A reificação é a apreensão dos fenômenos humanos como se fossem coisas, isto é, em termos não humanos ou possivelmente super-humanos. Outra maneira de dizer a mesma coisa é que a reificação é a apreensão dos produtos da atividade humana *como* se fossem algo diferente de produtos humanos, como se fossem fatos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações da vontade divina. A reificação implica que o homem é capaz de esquecer sua própria autoria do mundo humano, e mais, que a dialética entre o homem, o produtor, e seus produtos é perdida de vista pela consciência. O mundo reificado é por definição um mundo desumanizado. É sentido pelo homem como uma facticidade estranha, um *opus alienum* sobre o qual não tem controle, em vez de ser sentido como o *opus proprium* de sua mesma atividade produtora. [\[428\]](#)

Como uma modalidade de consciência ou modo de pensar sobre as coisas, reificação é a objetivação do mundo humano *in extremis*, de forma que “o mundo objetivado perde a inteligibilidade que possui como empreendimento humano e fixa-se como uma facticidade não humana, não humanizável, inerte”. Os significados humanos não mais são reconhecidos como coisas que fazem ou criam mundos, mas são vistos como incorporados na natureza das coisas. A ironia é que os indivíduos são capazes de criar realidades culturais e sociais que, por sua vez, negam eles e sua autoria. Pode o fato dessa autoria ou fabricação de mundo ser lembrada e mesmo revertida? “A questão decisiva”, dizem Berger e Luckmann, “consiste em saber se o homem ainda conserva a noção de que, embora objetivado, o mundo social foi feito pelos homens, e portanto, pode ser refeito por eles”. [\[429\]](#) A seguinte linha de *César e Cleópatra*, de George Bernard Shaw, fala pungentemente de alguém que lamentavelmente perdeu essa consciência: “Perdoe-o, Teódoto; ele é um bárbaro e pensa que os costumes de sua tribo e ilha são as leis da natureza”. [\[430\]](#) Esse deplorável bárbaro, no entanto, é representativo da tendência humana universal para a reificação, que

em si mesma trai uma profunda aspiração por segurança e anseio pela verdade.

Berger e Luckmann apontam que tanto uma ordem institucional inteira como segmentos dela (por ex., o casamento) podem ser entendidos em termos reificados. Os papéis sociais também são os principais candidatos à reificação (por ex., marido, pai, general, arcebispo, presidente de diretoria, gângster, carrasco, judeu). De particular importância para os presentes propósitos é o fato de que Berger e Luckmann afirmam que a reificação é comum tanto a constructos pré-teoréticos como teoréticos. A reificação pré-teorética transpira basicamente na mente da pessoa na rua em quem a apreensão original da ordem social é altamente reificada tanto ontológica como historicamente. “É como as coisas são e como aconteceram.” Os sistemas teoréticos complexos também são reificados como absolutos, embora presumivelmente tenham suas raízes em reificações pré-teoréticas estabelecidas nesta ou naquela situação social.^[431] Assim, há algo que as pessoas caracteristicamente fazem depois de terem criado instituições, costumes, papéis sociais, mitologias, leis e sistemas de crença: elas esquecem que os criaram, e vivem num mundo que nunca sabem que fizeram.^[432]

Grande parte do pós-modernismo — a desconstrução derridiana em particular — é ajustada para a tarefa de capacitar os indivíduos e as sociedades a perceber que eles criaram seus próprios mundos, e que não há nada transcendente, permanente, natural ou sobrenatural sobre eles. É uma iconoclastia de primeira ordem. “Ao desvelar nossas reificações, a desconstrução não tenta destruir em qualquer sentido niilista, mas desempenhar um papel terapêutico positivo na cultura da modernidade tardia (e em decomposição). Devemos enfrentar nossas construções e admiti-las como tal”.^[433] Segundo Berger e Luckmann, essa desreificação da consciência externa em alguém é função de uma desreificação parcial de sua consciência interna, o que é um acontecimento comparativamente tardio na história cultural e na biografia individual.^[434] Não admira, então, que culturas inteiras e pessoas individuais consigam reconhecer o fato e a falácia de suas reificações apenas mais tarde na história na experiência pessoal.

Na medida, então, que as cosmovisões são associadas com confiança à capacidade da linguagem de comunicar a verdade sobre uma realidade que realmente existe, o programa de Derrida da desconstrução do logocentrismo e sua crítica da metafísica da presença parecem colocar essas cosmovisões fora de jogada. Nenhuma delas espelha a realidade. Portanto, num contexto pós-moderno, todos os constructos intelectuais, incluindo as cosmovisões, devem ser reconhecidas, de acordo com Berger e Luckmann, pelo que realmente são, isto é, criações de seres humanos sofrendo de casos severos de amnésia intelectual, sempre esquecidos do seu próprio trabalho cultural. Todas as cosmovisões, portanto, devem ser reconhecidas como reificações, isto é, como sistemas conceituais autocontidos e humanamente fabricados que em última análise estão desvinculados de qualquer realidade externa ou verdade objetiva. E não só isso; como constructos de pseudoconhecimento com uma profunda história, elas também servem como instrumentos de poder e opressão social.

Michel Foucault, Episteme, genealogia e poder

Michel Foucault (1926-84), corretamente entendido como o “maior dos discípulos modernos de Nietzsche”, foi um historiador, filósofo, crítico literário e ainda mais, mas certamente não no sentido moderno.^[435] O objetivo de suas investigações exaustivas, em suas próprias palavras, era “criar uma história de diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos são tornados sujeitos”.^[436] A multiplicidade de forças culturais em jogo na formação de uma vida humana parece ser seu objeto primário de investigação. Como Edward Said explica, “ele pesquisou e revelou técnicas de conhecimento e do eu que assediaram a sociedade, tornaram-na governável, controlável, normal, ainda que essas técnicas tenham desenvolvido seus próprios movimentos incontroláveis, sem limite ou racionalidade”. Além disso, no nível crítico como o “filósofo da morte do homem”, Foucault “dissolveu os modelos antropológicos [modernos] de identidade e subjetividade subjacentes à pesquisa nas ciências humanistas e sociais”.^[437] Foucault deixou claro que a

forma como as pessoas funcionavam na sociedade não era devido a elas serem profissionais treinados, indivíduos dotados, artistas solitários, egos cartesianos livres e independentes, mas por causa do poder das ideologias, disciplinas, discursos e *epistemes* que especificavam as regras *a priori* que ordenavam o pensamento, o discurso e o comportamento de todas as pessoas. Foucault desenvolveu regras sobre essas regras e as expôs segundo a natureza que tinham, de mecanismos de poder. Sobre esses regimes de conhecimento, especialmente na forma como estavam incorporados em instituições como hospitais, asilos e na história da sexualidade, Foucault não admitiu ilusões.^[438] Que papel o conceito de cosmovisão desempenhava na sua análise?

A noção de *episteme* é crucial para o pensamento de Foucault, e ela parece, ao menos inicialmente, ter uma semelhança familiar com a cosmovisão. Pamela Major-Poetzi sugere exatamente isso quando escreve que “os termos *discurso* e *episteme* são frequentemente considerados expressões idiossincrásicas para os termos mais comuns *disciplina* e *cosmovisão*”.^[439] Parece haver suporte textual para essa afirmação, especialmente em *As palavras e as coisas*, onde a exposição da *episteme* clássica tem sido interpretada por muitos leitores como uma categoria básica e fundamental subjacente às produções intelectuais dos séculos XVII e XVIII. Por exemplo, Foucault escreve: “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *episteme*, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática”.^[440] Para Foucault o edifício do conhecimento é uma estrutura complexa, e uma *episteme*, que é análoga a uma cosmovisão, é parte dessa profunda complexidade. Em *A arqueologia do saber*, Foucault afirma: “Suspeitaremos, talvez, que a *episteme* seja algo como uma visão do mundo, uma fatia de história comum a todos os conhecimentos e que imporia a cada um as mesmas normas e os mesmos postulados, um estágio geral da razão, uma certa estrutura de pensamento a que não saberiam escapar os homens de uma época — grande legislação escrita, definitivamente, por mão anônima”.^[441] Essa frase é interessante, pois contém a própria descrição de Foucault de

episteme e cosmovisão, dada a relação íntima entre elas. Ambas implicam um conjunto inescapável de regras e regulamentos, um modo de raciocínio, um padrão de pensamento, um conjunto de leis que geram e governam todos os aspectos do conhecimento formal.

Ao mesmo tempo, Foucault confunde as questões até certo ponto quando diz que uma *episteme*, como uma camada cognitiva significativa, não deve ser identificada com uma cosmovisão. Em sua introdução ao livro *A arqueologia do saber*, ele admite que a ausência de sofisticação metodológica em *As palavras e as coisas* pode ter dado a impressão de que suas “análises [eram conduzidas] em termos de totalidade cultural”.^[442] Mas isso seria um erro. Na edição inglesa subsequente de *As palavras e as coisas*,^[443] Foucault afirma que o propósito original do livro não era de ser “uma análise do classicismo em geral nem uma busca por uma *Weltanschauung*, mas um estudo estritamente ‘regional’”.^[444] De forma corroborativa, em *A arqueologia do saber* — que ele considera em parte um corretivo de obras anteriores, incluindo *As palavras e as coisas* —, Foucault é claro ao afirmar que “não se trata... de utilizar as categorias das totalidades culturais (sejam as visões de mundo, os tipos ideais ou o espírito singular das épocas) para impor à história, e apesar dela, as formas da análise estrutural”.^[445] Assim, Foucault distancia *episteme* de *Weltanschauung* como um aspecto de sua metodologia histórica. Sua busca para identificar o primeiro como camadas de crença localizadas subterraneamente não deve ser confundida com explicações abrangentes da realidade.

Apesar dessa ambiguidade léxica, é esse campo primordial e determinante da *episteme* que Foucault está mais ansioso por trazer à luz, e fazê-lo não por meio de um típico estudo histórico, mas por meio dos seus famosos métodos de “arqueologia” e “genealogia”. “Em vez de se concentrar em *o que* era conhecido (história) ou em *por que* o conhecimento é possível (epistemologia), ele investigou *como* os campos do conhecimento são estruturados (arqueologia).”^[446] Ele não queria apenas conhecer as estruturas do conhecimento, mas também a ancestralidade delas (genealogia). Inspirado pela *Genealogia da moral* de Friedrich Nietzsche, Foucault

experimentalmente definiu a ideia como “a união entre conhecimento erudito e memórias locais que nos permite estabelecer um conhecimento histórico das lutas e fazer uso taticamente desse conhecimento hoje”. Por meio dessa investigação genealógica, os conhecimentos sujeitos seriam identificados, divulgados e postos em prática.^[447] Embora no devido tempo o desenvolvimento de Foucault da descrição arqueológica tenha sido finalmente sobrepujado pela genealogia, ele, todavia, procurou mantê-las funcionando em conjunto.^[448]

A investigação arqueológica e genealógica de *epistemes* está intimamente ligada às reflexões de Foucault sobre o assunto do poder. Ele apresenta a seus leitores uma visão do mundo em que os seres humanos estão presos dentro de estruturas de linguagem de regimes de conhecimento sem possibilidade de fuga. Todo discurso humano é um jogo de poder, todo arranjo social é opressivo e todo cenário cultural é tirânico. Nesse universo foucaultiano, não existem discursos privilegiados ou transcendentais desprovidos não onerados pelas relatividades da história ou das dinâmicas da dominação. O mundo está permeado da vontade de poder, e não há relacionamento social que não seja corrompido por ela.^[449] Todas as práticas discursivas implicam uma política de poder específica e um despotismo epistêmico, pois como Foucault explica, “a verdade não é alheia ao poder ou em si mesma ausente de poder”.

A verdade é algo deste mundo: ela só é produzida em virtude de múltiplas formas de coação. E induz aos efeitos do poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdades: isto é, os tipos de discurso que ela aceita e faz funcionar como verdadeiras; os mecanismos e ocasiões que permitem a alguém distinguir entre declarações verdadeiras e falsas, os meios pelos quais cada uma é sancionada; as técnicas e procedimentos concedem valor na aquisição de verdades; o *status* daquelas que são acusadas de dizer o que conta como verdade.^[450]

O conhecimento também está ligado ao poder por causa de sua conexão com o discurso que cria um mundo. O mundo que é

criado pelo discurso é um mundo de instituições, conhecimentos e práticas que o atual sistema de poder considera vantajoso. O conhecimento é, na verdade, poder para o poderoso. Foucault, portanto, recomenda deixar de lado a ideia de que o conhecimento é de alguma forma independente de alguma estratégia e que serve ao bem comum. Em vez disso, ele faz esta confissão alternativa:

Temos antes que admitir que o poder produz saber...; que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento. [\[451\]](#)

As cosmovisões como constructos epistêmicos também devem estar implicadas na relação poder-saber. Como visões da vida e da realidade e determinantes das ideias, dos valores e das ações, elas não devem ser meramente entendidas como estruturas conceituais neutras, mas existem a serviço de alguma agenda sociopolítica e algum bastião de poder (digamos, teísmo para a igreja, naturalismo para o marxismo e o darwinismo etc.). Em termos céuticos foucaultianos, as cosmovisões são meramente as construções linguísticas de uma elite de poder. São as fachadas de uma realidade ausente e funcionam como meios eficazes de opressão social.

Como hipóteses intimidadoras sobre a realidade que servem de instrumentos eficazes de coerção, todas as cosmovisões, por mais que possam se enquadrar no cômputo geral de Foucault da ordem epistemológica, devem ser associadas com “o conjunto das

relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a... sistemas formalizados”.^[452] Como tal, elas também devem ser submetidas à investigação arqueológica e genealógica, expondo assim sua estrutura intelectual e fonte epistêmica. Essa investigação manifestaria “a que justiça e qual racionalidade” as cosmovisões realmente servem. Numa reencarnação do espírito de Górgias e Protágoras, Foucault está essencialmente dizendo algo como isto: nada existe. Se alguma coisa existe, não se pode pensar nela, ela não pode ser apreendida pela humanidade; ainda que possa ser apreendida, ela não pode ser comunicada; ainda que possa ser comunicada (e pode), ela é comunicada em práticas discursivas que são sempre do interesse do partido mais forte! Em última análise, a conclusão de um pós-modernista foucaultiano deve ser a seguinte: as cosmovisões não passam de pseudointerpretações de uma realidade última, todas vestidas num terno de poder linguístico.

Assim, no contexto da pós-modernidade, as cosmovisões têm sido sujeitas a uma considerável reconfiguração. De acordo com Jacques Derrida, como sistemas logocêntricos de pensamento e crença, elas devem ser desconstruídas para serem expostas como sistemas de símbolos autorreferenciais que não conseguem se conectar com a realidade externa. Apesar da consagrada tradição ocidental de um ponto de referência objetivo para as afirmações filosóficas, não há realmente nada fora dos “textos” de cosmovisão que conceitue o cosmo, exceto uma escancarada ausência metafísica. As cosmovisões, portanto, são na verdade reificações sofisticadas — que nos termos de Berger e Luckmann podem ser entendidas como sistemas conceituais ordenados alegadamente baseados em alguma objetividade reconhecida, mas cujas origens humanas foram perigosamente esquecidas. Ao descrever cosmovisão como um produto associado de uma camada cognitiva de primeira ordem chamada *epistemes*, Michel Foucault forneceu uma base para entender como as cosmovisões são parte do relacionamento poder/saber que serve aos interesses do partido mais forte ou do partido buscando força. Uma análise arqueológica e investigação genealógica aprofundadas da origem e do conteúdo desses sistemas revelará sua verdadeira natureza e como eles têm

funcionado e estão funcionando socialmente na formação do eu e nas categorias fundamentais da experiência humana. Assim, a transição da época moderna para a pós-moderna resultou em uma notável mudança no entendimento da natureza e do caráter do conceito de *Weltanschauung*.

Implicações finais

Que tipos de questões e assuntos Ludwig Wittgenstein, Donald Davidson e os pós-modernistas levantam para a consideração cristã sobre o assunto da cosmovisão? Ao contrário de Husserl e Heidegger, Wittgenstein rejeitou todas as abordagens positivistas de descrição da natureza das coisas (apesar de sua anterior visão da linguagem) e argumentou que todas as imagens de mundo consistiam de jogos de linguagem inverificáveis enraizados em várias formas de vida. Embora nenhum paradigma vivo e sua (paradigma) forma associada de falar sejam verdadeiras, a abordagem de Wittgenstein ainda promovia a percepção consciente de vários mundos sociais e aprimorava a autocompreensão. A ideia de Wittgenstein de *Weltbild*, portanto, suscita várias questões para os cristãos considerarem: (1) Quais são os traços distintivos de uma forma cristã de vida, e há um vocabulário ou modo de falar únicos, talvez baseados na Bíblia, associados a ela? (2) Como várias formas cristãs de vida e de jogos de linguagem poderiam diferir umas das outras, e por quê? (3) A imagem de mundo cristã é cognitivamente defensável, e caso sim, como; ou ela é puramente um compromisso de fé proporcional a uma multiplicidade de outras religiões e filosofias? Em outras palavras, como o cristianismo poderia escapar do laço do fideísmo wittgensteiniano? (4) E, finalmente, que cosmovisão, na verdade, subjaz as reflexões filosóficas de Wittgenstein?

Donald Davidson desmascarou a própria ideia de esquemas conceituais alternativos com base na intertraduzibilidade das linguagens. No processo ele tentou frustrar o dualismo sujeito-objeto modernista que ele via como o terceiro dogma do empirismo e, de forma muito parecida com Heidegger, procurou reconectar o

conhecedor com o que é conhecido. Questões a considerar incluem as seguintes: (1) Que aspecto do ensino cristão poderia realmente estabelecer a base para a existência de esquemas conceituais alternativos? Como a doutrina do conteúdo e da constituição religiosa do coração humano poderia ser a base para várias interpretações da realidade? (2) Não existe uma diferença substancial, *bona fide*, entre estruturas conceituais alternativas, entre o cristianismo e, digamos, o naturalismo ou panteísmo? O que é distintivo sobre o conteúdo geral de um esquema conceitual cristão e aquele dos seus concorrentes? (3) Não é a história humana, de muitas maneiras, a decorrência dinâmica de esquemas conceituais alternativos em competição umas com as outras pela hegemonia cultural? Não poderia a batalha espiritual no cerne da história e no coração humano ser definida como um conflito entre concepções verdadeiras e falsas do mundo e entre interpretações alternativas do significado do cosmo?

Finalmente, os pós-modernistas têm atacado a tradicional confiança ocidental na linguagem como sendo o que carrega o ônus da realidade, e no processo negado a acessibilidade a um domínio extralinguístico de verdade. Todas as cosmovisões são reificações, produtos da construção humana, servindo nas relações humanas ao interesse do partido mais forte em termos políticos. A pós-modernidade traz várias indagações à mente: (1) Não assume o pós-modernismo uma cosmovisão naturalista como a base das suas afirmações? (2) A negação pós-moderna da coerência de qualquer cosmovisão não é ela mesma uma cosmovisão e, portanto, autorrefutável? (3) Que implicações a *Weltanschauung* cristã tem sobre a compreensão da natureza da linguagem e sobre a acessibilidade de uma realidade transtextual, especialmente com a ajuda da revelação? (4) Com base nessa revelação, não tem o cristianismo uma história muito melhor para contar que o pós-modernismo — de fato, uma história verdadeira —, especialmente ao anunciar as boas novas da existência de Deus, o significado e a natureza sacramental do cosmo, a dignidade das pessoas humanas como *imago Dei* e a esperança de uma redenção abrangente na obra de Jesus Cristo através do poder do Espírito Santo?

Capítulo Sete: UMA HISTÓRIA DISCIPLINAR DE “COSMOVISÃO”: AS CIÊNCIAS NATURAIS – Parte 1

Nossa discussão da história do conceito de cosmovisão segue adiante, mas agora em um contexto diferente. Passamos da história filológica e filosófica do termo, abordada nos últimos quatro capítulos, para uma investigação disciplinar. Pois, de fato, o conceito migrou do seu domicílio filosófico para fixar residência em uma grande variedade de empreendimentos, especialmente nas ciências naturais e sociais. Na medida em que as formas básicas de conceber o mundo e o lugar dos seres humanos nele afetam o modo como os domínios natural e social são entendidos, a importância da cosmovisão nessas disciplinas é difícil de ser superestimada. Assim, neste capítulo queremos descobrir que impacto a ideia de cosmovisão tem tido direta ou indiretamente sobre a compreensão da natureza e dos métodos das ciências naturais. Nossa investigação começará examinando o pensamento revolucionário de dois pensadores extraordinários. O primeiro é o cientista convertido em filósofo Michael Polanyi, que argumenta de forma contrária à tradição científica moderna de que todo conhecimento é moldado e guiado por estruturas tipo *Gestalt* e é tanto tácito como pessoal. E então nos moveremos para uma discussão sobre o entendimento de Thomas Kuhn do papel que paradigmas semelhantes a cosmovisão desempenham no funcionamento normal e nas revoluções extraordinárias nas ciências naturais. No próximo capítulo, voltaremos nossa atenção para as ciências sociais e focaremos em pensadores proeminentes na psicologia, sociologia e antropologia, para quem as cosmovisões têm servido tanto como uma ferramenta metodológica como objeto de pesquisa. Essas explorações sobre a história da cosmovisão nas disciplinas das ciências naturais e sociais reforçará nosso

reconhecimento da influência pervasiva e do papel extraordinário dessa proeminente ideia.

Dimensão tácita e conhecimento pessoal nas ciências naturais, de Michael Polanyi

Uma era caracterizada por uma “lógica da destruição”^[453] (se é que a destruição pode ser chamada de “lógica”) é que levou o cientista húngaro-judeu Michael Polanyi (1891-1976) a voltar sua atenção de sua aclamada pesquisa na química para o estudo da epistemologia e filosofia da ciência. Tendo vivido a época da destruição da civilização europeia, que incluiu incontáveis atrocidades indescritíveis perpetradas contra seus próprios cidadãos, ele não podia deixar de se perguntar “por que destruímos a Europa?”.^[454] Uma mudança significativa no clima espiritual e intelectual de opinião resultou no desmoronamento dos fundamentos morais sobre os quais a Europa havia se estabelecido por milênios. Essa mudança radical na perspectiva desencadeou ondas de maré de niilismo destrutivo que Friedrich Nietzsche, em momentos de lucidez filosófica, havia profetizado como resultado de se viver em um Universo “não patrocinado”.^[455] Para Polanyi o problema específico residia em nada menos do que um modo particular de ver o mundo, um modo que estava enraizado numa concepção objetivista da ciência divorciada de uma base humana e moral. Segundo ele, “a principal influência [destrutiva] da ciência sobre o homem moderno não se deu através do avanço da tecnologia, mas através do efeito da ciência sobre a nossa cosmovisão”.^[456] Claramente, Polanyi não culpava a ciência e a tecnologia *per se* pelo desastre europeu; ao contrário, a imagem científica moderna do mundo, o tipo específico de perspectiva científica que moldara a mentalidade ocidental, é que era o problema mais pernicioso. Consequentemente, ele voltou seus consideráveis poderes intelectuais do laboratório para considerações epistemológicas, especialmente para questões concernentes à natureza e justificação do conhecimento científico.

Como ele explica no prefácio à sua obra mais significativa, *Personal Knowledge* [Conhecimento pessoal], sua investigação envolve uma crítica do “ideal [moderno] de distanciamento científico”, pois ele “falsifica toda a nossa perspectiva muito além do domínio da ciência” e busca oferecer em seu lugar “um ideal alternativo de conhecimento” bastante amplo em escopo e aplicação.^[457] De fato, é o ideal geral de “conhecimento pessoal” que Polanyi promulga, e de acordo com Polanyi isso significa “que em cada ato de conhecer entra uma contribuição apaixonada da pessoa sabendo o que está sendo conhecido, e que esse coeficiente não é mera imperfeição, mas um componente vital de seu conhecimento”.^[458] Ele também acrescenta a seguinte observação à sua tese central: “Porque, como seres humanos, devemos inevitavelmente ver o Universo a partir de um centro situado dentro de nós mesmos e falar sobre ele em termos de uma linguagem humana moldada pelas exigências da relação humana. Qualquer tentativa de rigorosamente eliminar nossa perspectiva humana a partir da nossa imagem de mundo deve levar ao absurdo”.^[459]

Essa era uma revolução copernicana radical. De uma perspectiva moderna, claro, era totalmente heterodoxa e constituía uma contradição fundamental, “pois o verdadeiro conhecimento é considerado impessoal, universalmente estabelecido, objetivo”.^[460] No entanto, com a ajuda dos achados da psicologia da *Gestalt*, que Polanyi abraçava de todo o coração, ele é capaz de demonstrar a coerência de sua doutrina revolucionária, que nem abandona o empreendimento científico, embora o remodele, nem dá lugar ao subjetivismo, embora envolva a dimensão humana, nem sacrifica a realidade, embora seja enfrentada de uma nova maneira. Em torno do seu compromisso central de uma epistemologia re-humanizada, Polanyi constrói uma bateria de “crenças correlativas” que a materializam. Pois o que ele pretendia era nada menos do que uma nova receita para a cosmovisão europeia que ele esperava ver brotar de uma redefinição abrangente do processo de conhecimento humano. Discutirei várias características dela que são relevantes para o nosso atual interesse em cosmovisão.

Em primeiro lugar, Polanyi argumenta que todo conhecimento é conhecimento pessoal, no sentido de que é tácito ou está

enraizado na dimensão tácita. Para empregar a analogia de um iceberg, os relatos típicos de conhecimento focam exclusivamente no que está acima da linha da água. A partir da perspectiva de Polanyi, no entanto, a maior parte do conhecimento está escondida dos olhos. Encontra-se, por assim dizer, abaixo da linha da água. E, no entanto, tem enorme influência na formação do processo de conhecimento.^[461] Há uma estrutura de pensamento inobservada, subjacente, e conseqüentemente “*sabemos mais do que podemos dizer*”.^[462] Essa ideia desafia o objetivismo moderno e também aponta seus potenciais perigos. “O objetivo declarado da ciência moderna é estabelecer um conhecimento objetivo, estritamente distanciando. Qualquer insucesso na busca desse ideal é aceito apenas como uma imperfeição temporária, que devemos buscar eliminar. Mas suponha que o pensamento tácito constitua uma parte indispensável de todo conhecimento; então, o ideal de eliminar todos os elementos pessoais de conhecimento visaria, com efeito, à destruição de todo o conhecimento. O ideal de ciência exata acabaria sendo fundamentalmente enganoso e possivelmente uma fonte de falácias devastadoras.”^[463]

Obviamente, do ponto de vista de Polanyi, muito está em jogo se a tese da dimensão tácita é verdadeira. Significaria que um verdadeiro modelo de conhecimento, incluindo o aspecto tácito, estaria sob ataque e seria potencialmente destruído pelo paradigma objetivista reinante. E isso significaria que esse paradigma objetivista reinante desprovido do componente tácito seria de fato enganoso e fonte potencial de múltiplos equívocos. Conseqüentemente, Polanyi oferece um modelo complexo de processo de conhecimento baseado na dimensão tácita e aponta as limitações no modelo reinante. Não há como fazer justiça às complexidades desse modelo num curto espaço. Mas um breve esboço é possível.

Na estimativa de Polanyi, o saber é uma compreensão humanamente ativa, hábil, das coisas conhecidas. Ele opera em dois níveis. Primeiro, há o que Polanyi chama de “consciência focal”. É a tarefa, problema ou significado a que um conhecedor está atendendo diretamente, e porque pode parecer estar a uma distância do conhecedor, Polanyi também chama isso de “termo

distal”. Em segundo lugar, há o que ele chama de “consciência subsidiária” ou “termo proximal” em que um determinado conjunto de pistas ou ferramentas estão subordinados na tarefa de alcançar um *insight* prático ou teórico. Essas pistas e ferramentas são coisas empregadas no processo de conhecimento, mas não são em si mesmas observadas. O conhecedor confia, mas não se concentra nelas, pois do contrário haverá uma mudança drástica na consciência e no desempenho do conhecedor (como qualquer pianista, jogador de golfe ou carpinteiro sabe). Elas são subestruturais, de natureza tácita, um conjunto de pressuposições em que o conhecedor habita assim como faz em seu corpo. Na verdade, elas funcionam como uma extensão do corpo como o instrumento pelo qual o mundo é conhecido e, conseqüentemente, envolvem uma mudança no próprio ser do conhecedor. Por conta dessas pistas e ferramentas, isto é, por causa da operação da consciência subsidiária, os atos de compreensão são não críticos, em que procedem sobre uma base assuntiva, e são irreversíveis, em que jamais podem ser olhados da mesma forma duas vezes. Em qualquer caso, as pessoas podem saber ao confiar na consciência subsidiária e por atender à consciência focal. A visão epistemológica alternativa de Polanyi, portanto, combina fatores objetivos e subjetivos como a melhor maneira de acessar a realidade, como ele explica nas seguintes palavras:

Essa é a *participação pessoal* do conhecedor em todos os atos de entendimento. Mas isso não torna nosso entendimento *subjetivo*. Compreensão não é nem um ato arbitrário, nem uma experiência passiva, mas um ato responsável reivindicando validade universal. Esse conhecer é, de fato, *objetivo* no sentido de estabelecer contato com uma realidade oculta; um contato que é definido como a condição para antecipar uma gama indeterminada de verdadeiras implicações ainda desconhecidas (e, talvez, ainda inconcebíveis). Parece razoável descrever essa fusão do pessoal e do objetivo como conhecimento pessoal. [\[464\]](#)

Uma vez que todo conhecimento é pessoal e possui uma dimensão oculta ou “tácita”, essas características devem ser levadas em consideração quando se tenta compreender a natureza

do conhecimento em si. Polanyi esperava que seu novo modelo contrabalançasse os efeitos devastadores de um objetivismo científico que cortava a conexão entre saber e ser, que eliminava um senso de responsabilidade pela verdade e que implicava a manipulação sem valor do mundo e dos seus objetos, incluindo seus habitantes humanos.

Em segundo lugar, Polanyi argumenta que todo conhecimento é conhecimento pessoal no sentido de que ele tem um caráter fiduciário, enraizado no antigo modelo agostiniano em que a fé estabelece a base para o conhecimento. O venerável Pai da Igreja fora responsável pela primeira filosofia pós-crítica, e Polanyi o convoca para estabelecer ainda uma segunda: “O homem moderno é sem precedentes; ainda assim, temos de voltar agora a Santo Agostinho para restaurar o equilíbrio dos nossos poderes cognitivos. No quarto século d.C., Santo Agostinho trouxe a história da filosofia grega a um fim ao inaugurar pela primeira vez uma filosofia pós-crítica. Ele ensinou que todo conhecimento era um dom da graça, para o qual devemos nos esforçar sob a orientação de uma crença antecedente: *nisi credideritis, non intelligitis* [A menos que creiais, não compreendereis]”.

Essa abordagem agostiniana governou a Europa por mil anos. Mas com o advento do iluminismo, a doutrina da fé como fonte cognitiva declinou e foi substituída por uma crescente confiança nos poderes racionais e empíricos da mente humana, dando origem à moderna filosofia crítica. Polanyi se refere a John Locke como o exemplar dessa nova perspectiva e cita de sua terceira *Carta acerca da tolerância*: “Por mais bem fundamentada e por maior que possa ser a garantia com que a fé é recebida, a fé ainda não é conhecimento, mas persuasão e não certeza. É o mais elevado a que a natureza das coisas nos permitirá chegar em assuntos de religião revelada, que são depois chamados assuntos de fé; a persuasão das nossas mentes, com um conhecimento limitado, é o resultado que nos determina em tais verdades” (p. 266).

Como resultado dessa crescente opinião majoritária nos séculos XVII e XVIII, “a crença foi tão completamente desacreditada que... o homem moderno perdeu sua capacidade de aceitar qualquer declaração explícita como sendo sua própria crença. Toda

crença foi reduzida ao *status* da subjetividade: de uma imperfeição pela qual o conhecimento ficava aquém da universalidade” (p. 266). Mas o projeto polanyiano não é outra coisa senão a reabilitação do modo fiduciário como uma fonte humanamente inescapável para o processo de conhecimento. “Devemos agora reconhecer, uma vez mais, a crença como a fonte de todo conhecimento. O consentimento tácito e as paixões intelectuais, o partilhar de um idioma e de uma herança cultural, a afiliação a uma comunidade de mesma opinião: esses são os impulsos que moldam nossa visão da natureza das coisas na qual confiamos para o nosso domínio das coisas. Nenhuma inteligência, por mais crítica ou original que seja, pode operar fora desse quadro fiduciário.”

Certamente, essa estrutura de fé não é autoevidente, e a certeza que ela possui é derivada unicamente de uma crença firme nela. Ainda assim, como peça central de um ser humano, ela fornece o êxodo de um completo objetivismo e consiste em um conjunto de convicções que precedem e governam qualquer asserção e qualquer forma de conhecimento. A fé, portanto, é que busca a compreensão, e ao buscar a compreensão a fé em si também é desafiada numa espécie de diálogo crítico. Ao invocar essa fórmula agostiniana, Polanyi escreve: “Ela diz... que o processo de examinar algum tópico é tanto uma exploração do tópico como uma exegese das nossas crenças fundamentais à luz das quais o abordamos; uma combinação dialética de exploração e exegese. Nossas crenças fundamentais são continuamente reconsideradas no decurso desse processo, mas apenas no âmbito de suas próprias premissas básicas” (p. 267). Em outras palavras, a fé é sempre a base do conhecimento; porém, ao buscar o conhecimento, a fé é sempre colocada em teste, mas somente dentro dos limites que a própria fé proporciona. Assim, ao se valer dessa tese, Polanyi afirma que a menos que uma pessoa primeiro creia, ela não conhecerá ou entenderá. Crença é a chave para o conhecimento e é um componente crítico da dimensão tácita. Fé é o centro unificador de cada pessoa e, como decorrência do componente pessoal, está inextricavelmente ligada a cada ato de conhecer.

Em terceiro lugar, por causa da dimensão tácita e da natureza fiduciária do conhecimento pessoal, a tarefa da busca pela verdade é sempre realizada em um círculo, envolvendo assim o risco e induzindo à humildade. Isso não significa, no entanto, ser engolido no subjetivismo. Polanyi acredita firmemente que há um ponto de referência que existe de forma independente para todos os empreendimentos de conhecimento. “O esforço de conhecer”, diz ele, “é guiado por um senso de obrigação para com a verdade: por um esforço de se submeter à realidade” (p. 63). Na verdade, o problema real vem quando os pensadores tentam abordar essa realidade objetiva com pura objetividade. Aqueles que abraçam a perspectiva científica e seu corolário do distanciamento pessoal enfrentam o que Polanyi chama de “dilema objetivista”, isto é, a exigência de abandonar um compromisso para chegar a um compromisso! “A pessoa que reflete é então pega em um conflito insolúvel entre a exigência de uma impessoalidade que desacreditaria todo compromisso e um desejo de tomar uma decisão que a faz se comprometer novamente” (p. 304). Alguns, ao tentar manter esse requisito, acabam dividindo sua vida nas esferas pública/profissional e pessoal/privada. O reino anterior é caracterizado por uma tentativa de distanciamento, e o posterior dá rédea solta para a personalidade humana. A alternativa a essa dicotomia pessoal destrutiva e a tentativa em última análise vã de uma autoexpropriação público/profissional é reconhecer a onipresença inescapável das crenças humanas e reconhecer o caráter circular do processo de raciocínio. Existe um perigo nisso, mas que outra alternativa resta para os conhecedores humanos? “*Acredito que, apesar dos perigos envolvidos,*” diz Polanyi, “*sou chamado a buscar pela verdade e pelo estado dos meus sentimentos...*” Qualquer investigação sobre nossas crenças últimas só pode ser consistente se ela pressupõe sua própria conclusão. Ela deve ser intencionalmente circular” (p. 299, ênfase de Polanyi). Isso não está muito longe do reconhecimento de Polanyi de que as pessoas acriticamente aceitam e se identificam com suas pressuposições como seu contexto inarticulado para a vida. “Quando aceitamos certo conjunto de pré-suposições e as usamos como nossa estrutura interpretativa, pode-se dizer que habitamos

nelas como habitamos em nosso próprio corpo” (p. 60). Desde que uma circularidade inevitável, baseada no compromisso, acompanha cada ato e todo campo do conhecimento humano, cada ato de conhecer pressupõe uma medida de risco. As coisas não podem ser conhecidas exaustiva ou objetivamente por causa das limitações e preconceitos humanos. E as limitações e preconceitos humanos significam que os conhecedores humanos só terão conhecimento de acordo com suas limitações e compromissos. Consequentemente, o sistema de Polanyi requer e o próprio Polanyi exhibe uma submissão epistêmica única. Mesmo em relação a todo o seu projeto, ele explicitamente nega qualquer ilusão de objetividade e reconhece que as raízes e garantias do mesmo estão fundamentadas nas próprias convicções dele. “O conhecimento pessoal é um compromisso intelectual, e como tal [é] inerentemente perigoso. Somente as afirmações que poderiam ser falsas podem ser ditas transmitir um conhecimento objetivo desse tipo. Todas as afirmações publicadas no livro são meus próprios compromissos pessoais; elas alegam isso, e não mais do que isso, para si mesmas” (p. viii).

Assim, Polanyi parece sugerir que, embora possa ser verdade que sabemos mais do que podemos dizer a nível subsidiário, ao mesmo tempo devemos ter cuidado para não dizer mais do que realmente sabemos a nível focal. O conhecimento pessoal é inerentemente circular, perigoso e submisso.

Em quarto lugar, e finalmente, por causa da dimensão tácita, caráter fiduciário e natureza circular do conhecimento pessoal — em suma, porque o conhecimento pessoal tem uma forma e função tão diferentes —, ele deve ser comunicado por meio de pedagogias alternativas. Presumivelmente, o conhecimento que é objetivo pode ser passado a outrem por método objetivos tradicionais. Entretanto, o conhecimento pessoal, especialmente na forma de uma arte, é diferente, envolvendo uma dimensão genuinamente humana. “Uma arte que não pode ser especificada em detalhes”, de acordo com Polanyi, “não pode ser transmitida por prescrição, pois não existe prescrição para ela. Ela só pode ser passada pelo exemplo do mestre ao aprendiz”. Aqui está sua descrição mais completa do

processo de aprendizagem do conhecimento pessoal através do exemplo pessoal:

Aprender pelo exemplo é submeter-se à autoridade. Segue-se o mestre porque se confia na sua maneira de fazer as coisas, mesmo quando não se pode analisar e explicar em detalhe a sua eficácia. Observando o mestre e emulando os seus esforços, na presença do seu exemplo, o aprendiz vai seguindo inconscientemente as regras da arte, incluindo as que não são explicitamente conhecidas pelo próprio mestre. As regras ocultas só podem ser assimiladas por uma pessoa que se rende acriticamente à imitação do outro. Uma sociedade que pretenda preservar um fundo de conhecimento pessoal precisa submeter-se à tradição. (p. 53)

No devido tempo, esse aprendizado se desenvolve na técnica de um “conhecimento prático das artes” que, “como uma competência hábil, apenas se pode comunicar pelo exemplo, não por preceitos... para alguém se tornar um especialista... precisa seguir um longo período de experiência sob a orientação de um mestre” (p. 54). Ademais, todo esse processo só pode ser mantido pelos “coeficientes cívicos das nossas paixões intelectuais”, isto é, pelo apoio e cultivo de uma sociedade que respeita e promove as paixões intelectuais, as quais por sua vez proporcionam uma rica vida cultural para essa sociedade. Nos termos de Polanyi, o envolvimento de conhecedores humanos na “fraternidade” de uma comunidade com ideias afins é que é crucial. Como ele diz, “nossa adesão à verdade pode ser vista como implicando nossa adesão a uma sociedade que respeita a verdade, e que esperamos respeitá-la. O amor à verdade e aos valores intelectuais em geral reaparecerá agora como o amor do tipo de sociedade que promove esses valores” (p. 203). Consequentemente, então, contra a pedagogia impessoal e o individualismo radical criado pela epistemologia do objetivismo, há um forte senso de compromisso de aprender pelo exemplo pessoal e da importância de uma comunidade intelectualmente solidária de fraternidade acalentada pela epistemologia do conhecimento pessoal.

Michael Polanyi certamente andou na batida de outro tambor, e o fez corajosamente. Mesmo que de forma muito breve, vimos que para ele o conhecimento pessoal é tácito, fiduciário, circular e requer métodos pedagógicos únicos pelos quais pode ser transmitido a outrem. Gelwick pensa que as contribuições únicas dele consistem no seguinte: ele forjou uma relação criativa entre a tradição e a inovação, enfatizou a unidade do conhecedor com o mundo, uniu a ciência às outras artes humanas de forma criativa, apertou os laços entre o mundo e a humanidade, promoveu uma visão da história como um drama de elevado propósito moral.^[465] Em geral, no entanto, seu propósito era iconoclasta, mas com um objetivo construtivo em mente. Verdadeiramente ele tentou esmagar as imagens que haviam esmagado a civilização europeia nas mãos de uma ciência impiedosamente objetivista. Contudo, ao mesmo tempo, trabalhou assiduamente para triturar as lentes de uma nova *Weltanschauung* pela qual a civilização ocidental e, de fato, toda a raça humana, poderia conhecer a si mesma e o mundo à sua volta de acordo com os temas civilizatórios do conhecimento pessoal. Como Harry Prosch coloca, “Polanyi, portanto, tentou-nos mostrar quais são as consequências de sua prescrição quando aplicamos sua nova e mais correta compreensão da epistemologia e da filosofia da ciência às nossas visões de vida, dos seres humanos e das suas atividades”.^[466]

A contribuição significativa de Polanyi não foi perdida nas gerações subsequentes de pensadores. De fato, há uma confluência notável entre a compreensão de Polanyi sobre o caráter tácito do empreendimento científico e o conceito revolucionário de Thomas Kuhn de “paradigma”. De fato, Kuhn credits a Polanyi o fato de haver chegado à sua ideia, como explica em seu discurso num simpósio de 1961 intitulado “The Structure of Scientific Change” [A estrutura da mudança científica] na Universidade de Oxford: “O sr. Polanyi forneceu ele próprio a discussão mais extensa e desenvolvida que eu conheço do aspecto da ciência que levou ao meu uso aparentemente estranho [de paradigmas]. O sr. Polanyi enfatiza repetidas vezes o papel indispensável desempenhado na pesquisa pelo que ele chama de ‘componente tácito’ do conhecimento científico. Essa é a parte inarticulada e, talvez,

inarticulável, do que o cientista traz para o problema da sua pesquisa: é a parte aprendida não por preceito, mas principalmente pelo exemplo e pela prática”.^[467]

Assim, passamos a considerar como Kuhn tirou proveito dos *insights* de Polanyi ao investigarmos o que equivale a uma revolução de cosmovisão no entendimento da operação em curso, normal, bem como da estrutura das principais funções cognitivas nas ciências naturais.

Revolução do paradigma de Thomas Kuhn na filosofia da ciência

O livro de Thomas Kuhn (1922-96), *The Structure of Scientific Revolutions* [A estrutura das revoluções científicas], caiu como uma bomba no campo da ciência e sua filosofia.^[468] Os relatos dos prejuízos ou declarações de vitória, a depender da perspectiva que você adote, continuam chegando. O conceito de Kuhn de revoluções científicas como mudanças de paradigma foi notavelmente influente (bem como controverso), sendo nada menos que um ataque frontal ao entendimento tradicional da autoridade, racionalidade e, de fato, da própria natureza da ciência moderna. Isso não é pouca coisa quando lembramos que a ciência é (ou foi) a autoridade cultural e cognitiva suprema na sociedade contemporânea.^[469] A explosão da bomba de Kuhn foi mais destrutiva para as teorias da ciência moderna associadas com o positivismo lógico desenvolvidas e promulgadas por notáveis como Carl Hempel, Rudolf Carnap e Karl Popper, um ponto de vista dominante até o início de 1960.^[470] Os princípios essenciais desse ramo tradicional da filosofia da ciência, que enfatiza temas como o realismo epistêmico, uma linguagem científica universal e a teoria da correspondência da verdade, foram resumidos de uma maneira útil por Mary Hesse.

Há um mundo externo que pode, em princípio, ser exaustivamente descrito em linguagem científica. O cientista,

como observador e usuário de uma linguagem, pode captar os fatos externos do mundo em proposições que são verdadeiras se correspondem, e falsas se não correspondem, aos fatos. A ciência é idealmente um sistema linguístico em que proposições verdadeiras estão numa relação um-para-um com os fatos, incluindo fatos que não são observados diretamente porque envolvem entidades ou propriedades ocultas, ou eventos passados, ou eventos muito distantes. Esses eventos ocultos são descritos em teorias, e teorias podem ser inferidas a partir da observação, isto é, o mecanismo explicativo oculto do mundo pode ser descoberto a partir do que está aberto à observação. O homem, como cientista, é considerado alguém que está à parte do mundo e é capaz de experimentar e teorizar sobre ele de forma objetiva e desapaixonada.^[471]

A partir dessa descrição (que deixaria Polanyi perturbado), a ciência positivista enfatiza um mundo externo, distanciado, cuja constituição física pode ser determinada por observadores humanos objetivos, racionais, que podem expressar suas teorias e proposições científicas por meio de um sistema linguístico logicamente formal preocupado com a verificação e precisão epistêmica. Obviamente, essa abordagem para o empreendimento científico é totalmente a-histórica e alheia a qualquer dimensão psicossocial. Kuhn e companhia resistem a essa eliminação da história a partir do domínio científico e procuram reconstituir a disciplina com os *insights* dos anais da ciência.^[472] Como afirma na frase de abertura de *A estrutura das revoluções científicas*, “se a História fosse vista como um repositório para algo mais do que anedotas ou cronologias, poderia produzir uma transformação decisiva na imagem de ciência que atualmente nos domina”.^[473] Em outras palavras, se fidedignos, os exemplos válidos na história científica demonstram que os métodos e as teorias formais impostos à ciência pelos positivistas raramente são seguidos ou são patentemente violados; seria, então, melhor revisar ou substituir as concepções reinantes, embora tradicionais, da ciência positivista do que rejeitar o valor e a contribuição de exemplos históricos *bona fide*.^[474] A ortodoxia positivista, afirma Kuhn, deve ser desafiada e ajustada aos ditames da história da ciência. Essa abordagem cria

uma imagem mais complexa, porém cada vez mais humana, da racionalidade científica que afeta tanto as operações ordinárias como as transformações extraordinárias do empreendimento. Essa nova versão humanizada e historicizada da filosofia da ciência não será tão logicamente pura e epistemicamente limpa quanto a última versão “spockiana”, mas será mais fiel ao modo como os cientistas, como seres humanos, realmente são.

Uma ênfase na relevância da história para a filosofia da ciência foi originalmente legada a Kuhn por James Conant.^[475] E como já vimos, as ideias de Michael Polanyi de “conhecimento pessoal” e “dimensão tácita”^[476] levaram Kuhn a desenvolver sua celebrada doutrina do paradigma, inaugurando assim o que Edwin Hunghas chamou de “Revolução da *Weltanschauung*”.^[477] A pesquisa científica, na verdade a própria natureza da razão científica, é revolucionada pelo reconhecimento de que ela é sempre conduzida dentro da jurisdição de um paradigma ou cosmovisão, pois “aceitar um paradigma é aceitar uma cosmovisão científica, metafísica e metodológica abrangente”.^[478] Hung explica como, na perspectiva de Kuhn, as cosmovisões paradigmáticas determinam a própria essência do empreendimento científico. “De acordo com Kuhn, os paradigmas desempenham um papel decisivo na prática da ciência. Eles determinam a relevância dos dados, o conteúdo das observações, a importância dos problemas e a aceitação de soluções. Não, muito mais que apenas essas coisas. Os paradigmas fornecem valores, padrões e metodologias. Em suma, cada paradigma determina o modo como a ciência deve ser praticada; ele é uma *Weltanschauung*”.^[479] Assim, Thomas Kuhn — como uma espécie de construtivista neokantiano em que a mente, os sentidos ou conceitos são os agentes ativos na produção do mundo — deposita um paradigma nos moldes de uma cosmovisão no cerne do empreendimento científico, gerando assim a nova filosofia pós-positivista da ciência. Essa descoberta da centralidade dos paradigmas revolucionou radicalmente a filosofia da ciência, e várias características essenciais dessa revolução devem ser mencionadas.^[480]

Em primeiro lugar, os paradigmas dominam a ciência normal. Mas o que é um paradigma? O nome de Thomas Kuhn e o termo “paradigma” são praticamente sinônimos, e esse conceito, pelo qual Kuhn é justamente famoso, não só é (ou era) estiloso, mas também notoriamente escorregadio, uma ideia que ele revisou consideravelmente desde que a tornou proeminente.^[481] Originalmente Kuhn considerava os paradigmas como “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.^[482] Na identificação dos paradigmas com as realizações científicas, ele talvez quisesse dizer que as realizações científicas servem como modelos governantes de duas formas; primeiro, em termos de um corpo de *conteúdo* associado com a realização (leis, métodos, metafísica) — uma cosmovisão científica muito geral — e, segundo, em termos da *função* da realização na comunidade científica (regras e regulamentos exemplares que constituem o consenso para a operação da ciência normal).^[483] Os paradigmas, então, como realizações científicas, consistem de certo conteúdo que funciona como os pressupostos básicos e limites da prática científica diária. Posteriormente, no posfácio à edição de 1969 de *A estrutura*, Kuhn esclareceu sua doutrina do paradigma chamando-a de “matriz disciplinar”: “‘disciplinar’ porque se refere a uma posse comum aos praticantes de uma disciplina particular; ‘matriz’ porque é composta de elementos ordenados de várias espécies, cada um deles exigindo uma determinação mais pormenorizada”.^[484] Kuhn menciona pelo menos quatro componentes de uma matriz disciplinar, incluindo generalizações simbólicas, compromissos coletivos com vários modelos metafísicos (por ex., calor e fenômenos perceptivos), valores científicos (por ex., acurácia, simplicidade, coerência, plausibilidade etc.) e soluções de problemas exemplares. Como os próprios paradigmas, as matrizes disciplinares fornecem um léxico de conceitos empíricos, especificam a escolha dos projetos de pesquisa e determinam a aceitabilidade das soluções científicas. Respalado com exemplos históricos e baseado na atividade laboratorial observada, Kuhn conclui que a “ciência normal” é conduzida paradigmaticamente.

Examinado de perto, seja historicamente, seja no laboratório contemporâneo, esse empreendimento [da ciência normal] parece ser uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma. A ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômeno; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma frequentemente nem são vistos. Os cientistas também não estão constantemente procurando inventar novas teorias; frequentemente mostram-se intolerantes com aquelas inventadas por outros. Em vez disso, a pesquisa científica normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma. [\[485\]](#)

Na tradição do grande Procrusto, então, a ciência normal força a natureza a se encaixar nas dimensões do paradigma científico reinante. Como um par de óculos escuros, os paradigmas colorem tudo o que os cientistas veem. Para mudar a imagem, os paradigmas são como os árbitros em um jogo de baseball: eles controlam toda a ação no campo (científico), mas ninguém lhes presta muita atenção. Como diz Hung: “Os paradigmas fornecem *Weltanschauungen*, cosmovisões e estruturas conceituais, que, de acordo com Kuhn, são necessárias para a busca da ciência — ou seja, da ciência normal”. [\[486\]](#)

Curiosamente, no entanto, as próprias revoluções científicas emergem da prática da ciência normal dominada por um paradigma. Nas palavras de Hoyningen-Huene, “porque a ciência normal produz as anomalias significativas que servem como ponto focal concreto de partida para as revoluções. Anomalias significativas podem levar à descoberta relativamente isolada e inesperada de novos fenômenos ou entidades, ou podem desencadear uma grande revolução do tipo em que as teorias não são apenas modificadas, mas substituídas”. [\[487\]](#) Ou seja, há momentos em que os árbitros científicos (os paradigmas) são incapazes de chamar a atenção no campo; ocasiões em que os óculos parecem distorcidos; situações em que a natureza se recusa a se conformar ao leito de Procrusto. Esses eventos são precursores da transformação por vir, e assim o segundo tema kuhniano essencial é o seguinte: as revoluções

científicas são mudanças de paradigma. As grandes revoluções científicas no Ocidente estão, claro, associadas a nomes como Copérnico, Newton, Lavoisier, Darwin, Bohr e Einstein. No entanto, as interpretações positivista e pós-positivista do que cada um desses homens realizou são consideravelmente diferentes. A antiga escola de pensamento sustentava que as transformações científicas consistem na substituição de descrições menos adequadas da realidade por descrições mais precisas. Isso é um indicativo de progresso científico. A posterior, a perspectiva kuhniana, insiste que a presença de numerosas anomalias engendra uma crise no paradigma científico reinante, inaugurando assim a busca por um novo modelo que, quando confirmado, substitui o mais velho. O progresso na ciência, então, é função de uma revolução paradigmática e não o resultado de uma realização científica linear. Kuhn descreve os traços salientes das revoluções científicas numa série de passagens-chave em *A estrutura*, incluindo esta, bastante abrangente:

Cada uma delas [as revoluções científicas] forçou a comunidade a rejeitar a teoria científica anteriormente aceita em favor de uma outra incompatível com aquela. Como consequência, cada um desses episódios produziu uma alteração nos problemas à disposição do escrutínio científico e nos padrões pelos quais a profissão determinava o que deveria ser considerado como um problema ou como uma solução de problema legítimo. Precisaremos descrever as maneiras pelas quais cada um desses episódios transformou a imaginação científica, apresentando-os como uma transformação do mundo no interior do qual era realizado o trabalho científico. Tais mudanças, juntamente com as controvérsias que quase sempre as acompanham, são características definidoras das revoluções científicas. [\[488\]](#)

De fato, as revoluções científicas trazem modificações significativas, incluindo o abandono do antigo paradigma, a adoção de novas diretrizes para isolar problemas científicos e o estabelecimento de padrões inovadores para a avaliação das soluções propostas. Igualmente importante é a criação imaginativa de um mundo transformado de trabalho científico. Além disso, o

novo paradigma possui uma capacidade de resolução de problemas e um poder explicativo melhorados. Apesar desses avanços, e Kuhn é claro sobre isso, uma revolução científica não aproxima seus adeptos da verdade. Como ele afirma, “parece-me que não existe maneira de reconstruir expressões como ‘realmente aí’ sem auxílio de uma teoria; a noção de um ajuste entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida ‘real’ na natureza parece-me ilusória por princípio” (p. 253).

Não apenas a verdade é paradigma-dependente, mas também todos os critérios científicos e linguagens de observação. Quanto aos critérios, Kuhn alega que, quando os paradigmas mudam, “ocorrem alterações significativas nos critérios que determinam a legitimidade, tanto dos problemas, como das soluções propostas” (p. 144). Quanto às linguagens de observação, ele é igualmente firme: “Nenhuma linguagem limitada desse modo a relatar um mundo plenamente conhecido de antemão pode produzir meras informações neutras e objetivas sobre ‘o dado’” (p. 163). Como constelações autorreflexivas e herméticas de “verdade”, “critérios” e “significado”, os paradigmas científicos — antes, durante ou depois das revoluções — são incomensuráveis. Essa tese é demonstrada em pelo menos três maneiras, de acordo com Kuhn. Em primeiro lugar, os proponentes de paradigmas concorrentes irão discordar sobre os tipos de problemas que seus respectivos paradigmas devem resolver. Em segundo lugar, apesar de os novos paradigmas incorporarem o vocabulário e o aparato do antigo, o significado dessa linguagem e a utilização dessas ferramentas não é o mesmo. Em terceiro lugar, e mais importante para os presentes propósitos, Kuhn acredita que “os proponentes dos paradigmas competidores praticam seus ofícios em *mundos diferentes*” (p. 190, ênfase adicionada). Essa é uma ideia muito importante para Kuhn, e ele argumenta em todo o capítulo 9 que as revoluções científicas culminam em “mudanças de concepção de mundo” (p. 145-71). No início desse capítulo ele afirma que, com base na evidência coletada da historiografia científica contemporânea, ele pode argumentar “que, quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo”. Ademais, ele afirma que “após uma revolução, os cientistas reagem a um mundo diferente” e que “um cientista com um novo

paradigma vê de maneira diferente do que via anteriormente” (p. 146, 150). Por exemplo, ele menciona que após a revolução copernicana “os astrônomos passaram a viver em um mundo diferente” (p. 152) e que após sua descoberta do oxigênio, “Lavoisier passou a ver a natureza de maneira diferente” (p. 153). Kuhn de certa forma esclarece o que quer dizer com essas afirmações quando observa que “embora o mundo [em si] não mude com uma mudança de paradigma, depois dela o cientista trabalha em um mundo diferente” (p. 157). O que Kuhn quer dizer com essas e outras declarações semelhantes (p. 25, 79, 136-37, 151-60, 183-84)?

Essas afirmações podem ser explicadas em termos kantianos. Há dois “mundos”. O primeiro é o mundo como ele é em si mesmo, o mundo noumenal, o *Ding an sich*. O segundo mundo é o mundo tal como parece a um observador, o mundo fenomenal. O que parece a um observador como sendo o mundo fenomenal, claro, é o produto das formas *a priori* da sensação e das categorias de entendimento. Essas formas e categorias tornam possível o conhecimento do mundo, não como ele é em si mesmo (*noúmeno*), mas como ele é estruturado pela mente humana (*fenômeno*). Da mesma forma para Kuhn, há um mundo como ele é em si mesmo, mas que jamais pode ser conhecido como tal; somente como a construção, não de categorias kantianas, mas de paradigmas kuhnianos. Assim, quando o paradigma de um cientista muda, o mundo *noumenal* tecnicamente não muda, mas apenas a grade do cientista através da qual ele vê o mundo mudar. A mudança está no sujeito, não no objeto; ou, mais precisamente, no aparato paradigmático do sujeito através do qual o mundo mesmo é constituído. Hoyningen-Huene explica, no comentário a seguir, o que ele acha que Kuhn quer dizer: “O caminho está assim aberto para a possibilidade de uma mudança no mundo fenomenal, apesar da consistência do mundo em si; tal mudança ocorre precisamente quando esses momentos constitutivos de mundo situados no sujeito epistêmico, chamados juntos de paradigma, mudam — não de modo a perder sua função constitutiva de mundo, mas de modo a dar origem a um diferente mundo fenomenal”.^[489]

Assim, para Kuhn, os paradigmas são constitutivos do mundo. Em nenhum lugar isso é mais claro do que quando ele diz: “O mundo do cientista, devido a experiência da raça, da cultura e, finalmente, da profissão, contida no paradigma, veio a ser habitado por planetas e pêndulos, condensadores e minerais compostos e outros corpos do mesmo tipo”.^[490] Essas próprias coisas que existem para o cientista, na verdade para toda a raça, não existem em termos realistas com naturezas ou essências esperando sua descoberta e expressão articulada. Antes, “a ideia, grosseiramente falando”, diz John Searle em linguagem crítica, “é que Kuhn supostamente mostrou que a ciência não nos dá um relato de uma realidade independentemente existente; em vez disso, os cientistas são um bando irracional que corre de um paradigma para outro por razões que não têm conexão real alguma com encontrar verdades objetivas”.^[491] Assim, a tese de Kuhn não é dirigida para a racionalidade *per se*, mas para a própria raiz do realismo.^[492] Desde que os paradigmas incomensuráveis de Kuhn parecem desconectados de qualquer base metafísica, a descrição de Hesse das implicações relativistas radicais do seu pensamento parece pertinente: “Nas formas extremas de relativismo, as teorias são consideradas apenas como sistemas proposicionais internamente conectados ou ‘jogos de linguagem’; são cosmovisões que devem, por sua própria natureza, receber importância. A ‘verdade’ é definida como a coerência com o sistema teórico, e o ‘conhecimento’ se torna uma crença socialmente institucionalizada. A visão é ‘relativista’ no sentido de que não existem quaisquer critérios transteóricos para a crença, quaisquer aproximações progressivas para um conhecimento válido universalmente compartilhado no domínio teórico”.^[493]

Kuhn, é claro, resiste a essas acusações e lhes deu respostas.^[494] Alguns estenderam as implicações do seu pensamento na área da sociologia da ciência, enquanto outros a seguiram na forma de um construtivismo totalmente antirrealista.^[495] Alguns se lhe opuseram francamente e buscaram reestabelecer a ciência sobre bases racionais.^[496] Ainda outros foram inspirados por sua ideia de paradigma e a reconfiguraram. Lakatos, por exemplo, tentou

reconciliar Kuhn e Popper no que chamou de “metodologia de programas de pesquisa científica”. Tentando fazer um aprimoramento sobre os paradigmas de Kuhn e os programas de pesquisa de Lakatos, Larry Laudan criou o que chamou de “tradições de pesquisa”.^[497] Essas tentativas indicaram que a filosofia da ciência depois de Kuhn tem sido forçada a reconhecer que, embora seja certamente um empreendimento racional, a ciência também é um empreendimento humano e tem uma história. Essa narrativa histórica manifesta como os seres humanos como cientistas e os cientistas como seres humanos empreendem seu trabalho sob a influência de paradigmas e matrizes disciplinares. Além disso, o trabalho científico não escapou ao impacto de fatores sociopsicológicos e mesmo políticos. Pode-se inclusive dizer que a ciência como conhecimento serve aos interesses de poder do partido de turno (como Foucault). Seja como for, em maior ou menor grau, todo empreendimento de conhecimento — incluindo as ciências naturais — é afetado pela tintura da história. O conhecimento nasce e se levanta, consciente ou inconscientemente, num contexto e é articulado a partir de um ponto de vista específico. Não há raciocinadores perfeitos. Não há nenhuma lógica humana pura. Não há nenhum ponto de vista de olhar divino. Algum tipo de cosmovisão, por estreita ou amplamente concebida que seja, subjaz a prática da ciência (e da vida) simplesmente porque a ciência (e a vida) é um esforço humano.

Quer se fale de paradigmas, de programas de pesquisa ou de tradições de pesquisa, um fato permanece: a revolução de *Weltanschauung* de Thomas Kuhn na filosofia da ciência deixou uma marca indelével. Várias contribuições e consequências importantes do pensamento de Kuhn acerca de paradigmas e cosmovisões devem ser mencionadas na forma de resumo. Em primeiro lugar, Thomas Kuhn, talvez mais que qualquer outro na última metade do século XX, destacou como toda a vida e pensamento humanos, incluindo as ciências naturais, transpiram no contexto e sob o domínio de paradigmas ou cosmovisões. Kuhn certamente foi precedido nessa consciência por uma série de pensadores cosmovisionados anteriores, incluindo Kierkegaard (existencialismo), Dilthey (historicismo), Nietzsche (perspectivismo),

Wittgenstein (jogos de linguagem e formas de vida) e Polanyi (conhecimento tácito e pessoal). No entanto, Kuhn é o pensador contemporâneo que trouxe os paradigmas e, por implicação, as cosmovisões, à proeminência. Desse modo ele contribuiu de forma significativa para a história da *Weltanschauung* no contexto das ciências naturais. Em segundo lugar, Kuhn não apenas enfatizou como os paradigmas governam o empreendimento científico, como também colocou a questão da sua incomensurabilidade no primeiro plano. Em que medida a comunicação e compreensão mútua entre os paradigmas são possíveis? Quão distintos e intraduzíveis são esses universos díspares de discurso? Como uma comunicação transparadigmática poderia ocorrer, tal sendo o caso? Seriam as cosmovisões, em última análise, mônadas sem janelas somente com aparência de interação? Em terceiro lugar, a doutrina de paradigmas de Kuhn levantou o espectro do relativismo ao sugerir que os cânones da racionalidade não são transcendentais, mas estão enraizados e são uma expressão do contexto da cosmovisão na qual os raciocinadores pensam, vivem e fazem seu raciocínio. Toda lógica e argumentação é dependente de paradigma e envolvida num padrão circular. A fé paradigmática é tácita em cada ato da razão, quer empregada intramuralmente dentro do sistema, quer em sua defesa apologética. As ideias de Kuhn parecem colocar as pessoas numa prisão paradigmática da qual não há escape aparente (por mais que tentem fazê-lo através de algum tipo de projeto cartesiano reabilitado). Essa questão leva diretamente a uma quarta consideração, a saber, a natureza do conhecimento em um contexto kuhniano. Quais são as implicações epistemológicas dos paradigmas e cosmovisões? De acordo com Kuhn, cada cientista/pessoa vê o mundo de maneira diferente, dependendo da sua orientação paradigmática. Kuhn, como kantiano, dá adeus para as coisas em si mesmas. Assim, o realismo, pelo menos na sua variedade ingênua, parece estar excluído. Os argumentos de Kuhn envolvem uma forma potencial de perspectivismo, construtivismo e antirrealismo. Seria o conhecimento, então, nada além de crenças socialmente institucionalizadas? É possível haver uma posição mediadora entre os extremos do realismo ingênuo e do antirrealismo? A partir desses quatro fatores, é evidente que os

paradigmas kuhnianos são incomensuráveis, relativos, não-rationais e antirrealistas. Quer se concorde com essas conclusões extremistas, quer não, o fato da questão é que o peso dos exemplos históricos e a presença de fatores humanos produziram anomalias grandes demais para o conceito moderno de ciência objetivista suportar. A estrutura da própria revolução de *Weltanschauung* de Thomas Kuhn demonstrou o poderoso papel dos paradigmas no empreendimento científico e gerou uma mudança da maior magnitude na filosofia da ciência.^[498]

Implicações finais

O papel da “cosmovisão” nas ciências naturais é digno de nota, e este breve panorama levanta questões e pontos de interesse para os cristãos que se importam em pensar com profundidade sobre o tema da cosmovisão do ponto de vista da fé bíblica. Concluirei este capítulo com um olhar nessas várias implicações.

Michael Polanyi foi certamente um tipo pós-moderno, pioneiro, de pensador na área da epistemologia contemporânea e da filosofia da ciência.^[499] A partir dos recursos da sua própria experiência como cientista, e talvez sob a influência *tácita* da sua própria herança judaica, ele criou uma perspectiva que desafiou as formas estabelecidas de compreender o processo de conhecimento humano, perspectiva essa que injetou um componente distintamente humano na equação. Será o polanyismo *tacitamente* judaico-cristão? Parece haver elementos de uma epistemologia e antropologia bíblica que influenciaram e foram expressos nas reflexões de Polanyi sobre o conhecimento pessoal. Se este é realmente o caso, isso sugere o contraste radical que há entre a epistemologia moderna e sua contraparte bíblica. Não é a ideia de Polanyi de conhecimento tácito condizente com o entendimento comum da função da cosmovisão como um conjunto de pressuposições que estão logo abaixo da “linha da água” da percepção consciente que governa o modo de saber e estar no mundo? Sua distinção entre consciência subsidiária e focal parece ter paralelo com as distinções típicas feitas entre uma

Weltanschauung pré-teorética e a atividade mesma da elaboração de teorias como tentativa consciente de explicar e conhecer o mundo. Ademais, não é verdade, como sugere Polanyi, que a fé e a crença são os pontos de partida inescapáveis do processo de conhecimento? Esse parece ser um dos aspectos preeminentemente bíblicos do sistema de Polanyi. Ele trouxe as antigas e bíblicas tradições agostinianas e reformadoras da fé à atenção do mundo moderno como uma alternativa histórica e convincente às formas objetivista e, em última análise, amorais e desumanizadoras do mundo moderno de conceitualizar o cosmo. Nesse sentido, que similaridades existem entre o sistema de Polanyi e o pressuposicionalismo bíblico ou cristão contemporâneo como formas de uma pessoa conhecer e defender seu compromisso de fé? Não teria o pensamento de Polanyi sobre a natureza circular do processo de raciocínio um suporte histórico e contemporâneo tanto entre pensadores cristãos como não cristãos? Por fim, como as reflexões de Polanyi sobre a relação mestre-aprendiz e a importância de uma comunidade solidária, fraterna, pela qual as tradições são preservadas e passadas adiante, poderiam ser novamente uma tese bíblicamente orientada com aplicações significativas para a comunidade cristã no que diz respeito à preservação e continuidade da própria tradição cristã? Essas e inúmeras outras questões e problemas mostram a ampla aplicação do pensamento de Polanyi ao pensamento cristão contemporâneo sobre *Weltanschauung* e a outros assuntos relacionados.

Thomas Kuhn fez história intelectual e mudou o curso do pensamento moderno por sua revolução paradigmática na filosofia da ciência. Ele argumentou que toda atividade científica (e, por implicação, todo pensamento teórico e empreendimento acadêmico) é condicionada por várias tradições acadêmicas e uma série de fatores históricos e humanos mais ou menos intangíveis. Esse reconhecimento levou muitos a concluir que a visão moderna de uma objetividade pura e científica é quimérica. Os cristãos simpáticos ao pensamento de cosmovisão, talvez especialmente aqueles mergulhados na tradição teológica originária em Agostinho, Calvino e Kuyper, provavelmente concordariam: o empreendimento científico e acadêmico é sempre realizado com

base num conjunto influente de pressupostos que direcionam a teoria. Além disso, eles podem se ver respondendo ao pensamento de Kuhn sobre paradigmas semelhantes a cosmovisão tal como fez Nicholas Wolterstorff. “Quando pela primeira vez li... *A estrutura das revoluções científicas*”, diz ele, “minha principal reação foi ‘Bem, claro’”.^[500] Uma vez que a fé sempre precede e governa o entendimento (Agostinho), uma vez que o pecado original tem implicações noéticas (Calvino) e uma vez que a regeneração espiritual, ou sua falta, afeta a constituição total de uma pessoa (Kuyper), essa tradição teológica negaria a autonomia teorética e afirmaria sua dependência da “cosmovisão”. Embora os paradigmas de Kuhn e as cosmovisões filosóficas possam ser, tecnicamente, de diferentes espécies, eles ainda são do mesmo gênero e têm uma semelhança familiar. Consequentemente, a filosofia da ciência revolucionária de Kuhn oferece uma espécie de validação e/ou confirmação dessa escola de pensamento cristão que reconhece o papel das várias cosmovisões em moldar a consciência humana e afetar a atividade teorética, incluindo as ciências naturais. Se isso é verdade, as divergências acadêmicas, ou pelo menos algumas delas, podem ser rastreadas, em parte, a diferentes paradigmas ou cosmovisões concorrentes que supervisionam o processo de teorização e influenciam suas conclusões. Um estudioso ou cientista crente, portanto, deve estar plenamente ciente dos pressupostos básicos da *Weltanschauung* bíblica e lhes conceder seu adequado e amplo papel em todas as formas de pensamento teorético.

No entanto, devemos perguntar: os paradigmas e as cosmovisões realmente explicam *tudo*? Os paradigmas são poderosos, mas será que são cientificamente onipotentes? As cosmovisões são autoritativas, mas será que não são tirânicas na influência cognitiva? Para evitar as armadilhas associadas ao “expressivismo romântico”, onde toda atividade teorética é uma expressão de disposições interiores; para evitar as armadilhas associadas ao “totalismo religioso”, onde todo empreendimento acadêmico é espiritualmente determinado (Wolterstorff advertiu sobre esses perigos); e para evitar o problema kuhniano da incomensurabilidade dos paradigmas, talvez seja justo fazer a seguinte pergunta: não é possível que os cientistas e pensadores,

embora possam trabalhar dentro de várias matrizes e abraçar diferentes visões filosóficas, ainda assim partilhem algum tipo de terreno comum e encontrem alguns pontos de contato em seus métodos e conclusões? Indubitavelmente as cosmovisões são academicamente determinantes, mas o papel que elas desempenham pode flutuar num *continuum*, dependendo das relações dinâmicas envolvidas no caráter do cientista, da substância da sua *Weltanschauung* e da natureza do objeto sob investigação.

Capítulo Oito: UMA HISTÓRIA DISCIPLINAR DE “COSMOVISÃO”: AS CIÊNCIAS SOCIAIS – Parte 2

As ciências sociais, como o nome sugere, sempre se preocuparam com as coisas humanas. As ambiguidades associadas a sujeitos humanos que estudam sujeitos humanos tornam difícil atribuir às descobertas e leis dos cientistas sociais o mesmo nível de autoridade que é dado aos resultados de suas contrapartes nas ciências naturais. De fato, aqueles nas disciplinas mais suaves, hermenêuticas, sempre sofreram de uma espécie de inveja da “ciência”, preocupados com a validade das suas descobertas e o valor do seu trabalho. A esse respeito, lembre-se dos esforços de Wilhelm Dilthey, que procurou realizar epistemologicamente para o *Geisteswissenschaften* o que Immanuel Kant já realizara no interesse da *Naturwissenschaften*. O pensamento de Michael Polanyi e especialmente o de Thomas Kuhn, claro, mudou tudo isso. A sugestão de Kuhn, como acabamos de ver, é que os paradigmas, as cosmovisões e outros fatores humanos e históricos desempenham um papel significativo na condução da ciência normal e também nas revoluções científicas. Como poderíamos esperar, o mesmo vale para as ciências sociais.^[501] Embora seus temas certamente difiram, isto é, os mundos social e físico respectivamente, ainda assim, do ponto de vista dos seus profissionais, ambos os tipos de ciência são constituídos e controlados em parte por fatores humanos, incluídas as cosmovisões. Pelo menos nesse sentido, uma espécie de paridade foi criada entre essas duas culturas intelectuais anteriormente conflitantes, e assim o campo no qual elas atuam parece estar mais nivelado.^[502]

Há uma diferença, porém. Embora a prática da ciência natural possa ser paradigmaticamente governada, esses modelos intelectuais jamais são objeto ou preocupação da investigação do

cientista (filósofos da ciência sendo a exceção). Os cientistas naturais investigam o mundo físico, mas não o humano. Por outro lado, os cientistas sociais estão vitalmente preocupados com a análise e o entendimento de forças cognitivas poderosas como as cosmovisões que não só reforçam a prática de suas próprias disciplinas, como afetam radicalmente e são um componente crítico da alma humana (psicologia), da sociedade (sociologia) e da cultura (antropologia). Assim, conquanto as cosmovisões e os paradigmas sejam, na melhor das hipóteses, uma influência ou preocupação *indireta* nas ciências naturais, eles são uma preocupação declarada e alvo de estudo nas ciências sociais.^[503]

Como evidência desse fato, considere uma conferência realizada em julho de 1985 na Calvin College em Grand Rapids, Michigan, onde o tema abordado foi “Cosmovisões e ciência social”. O propósito explícito do encontro era investigar “as problemáticas das cosmovisões nas ciências sociais”.^[504] Reconhecendo as complicações decorrentes de um pluralismo generalizado, os organizadores desse simpósio se voltaram para a entidade da cosmovisão como uma ferramenta de análise para ajudá-los a navegar nas águas turbulentas da diversidade científica e social contemporânea. À luz de um pouco de pano de fundo histórico, os editores dos atos da conferência explicam o papel da *Weltanschauung* no entendimento da vida e de suas ciências.

Pode-se esperar que um estudo das cosmovisões forneça pistas de como a teoria social busca lidar com o pluralismo. Na primeira década deste século, Wilhelm Dilthey descreveu o drama da modernidade como uma *Streit der Weltanschauung* (um conflito de cosmovisões). Novamente, Thomas S. Kuhn deu à ideia de cosmovisão um lugar especial em seu relato da *imponderabilia* das revoluções científicas. Na esteira da revolução kuhniana parece haver um reconhecimento notoriamente difundido da influência formativa das cosmovisões. James Olthuis resume isso nas seguintes palavras: “Os conflitos na vida e na ciência, estamos descobrindo, se reduzem a diferenças nas cosmovisões subjacentes”.^[505]

Como fundamento subjacente, método de análise e objeto de estudo, as cosmovisões estão profundamente enredadas na filosofia, nas teorias e nas investigações das ciências sociais.^[506] Isso se tornará cada vez mais claro à medida que nossa análise for se desdobrando, a começar com a psicologia.

“Cosmovisão” na psicologia

Além da influência que as cosmovisões podem ter no gerenciamento do trauma, no desenvolvimento da identidade, na satisfação conjugal, bem como na busca pelo propósito da vida,^[507] nossa principal preocupação aqui será examinar a essência de dois ensaios sobre *Weltanschauung* dos dois psicanalistas mais notáveis do século XX, Sigmund Freud e Carl Jung. Ambos consideram essa concepção de crucial importância e dedicaram ensaios inteiros ao assunto com interesses distintos em mente. Enquanto Jung se ocupava com a relação entre psicoterapia e cosmovisão, Freud investigava a questão de uma *Weltanschauung* na tentativa de determinar se a psicanálise constituía ou não uma cosmovisão independente. Vou “analisar” primeiro a contribuição de Freud.

Sigmund Freud: “A questão de uma Weltanschauung”

Num ensaio fascinante, Sigmund Freud (1856-1939) observou que seus seguidores mostravam uma tendência a tomar as ideias dele e torná-las “pedra angular de uma *Weltanschauung* psicanalítica”.^[508] Surpreendentemente, Freud resistiu à proposta, e explica o porquê na seguinte declaração notável:

Devo confessar que não sou partidário da fabricação de uma *Weltanschauung*. Esse tipo de atividade pode ser deixada aos filósofos, que confessadamente acham impossível fazer sua jornada pela vida sem um Baedeker [editor alemão de guias de viagem] desse tipo para lhes dar informações sobre toda espécie de assunto. Aceitemos humildemente o desdém com que eles

nos veem do alto da posição vantajosa da sua sublime carência. Mas, como tampouco podemos renunciar ao nosso orgulho narcisista, acharemos consolo na reflexão de que esses “Guias para a vida” logo se tornam desatualizados e de que é precisamente o nosso trabalho míope, estreito e meticuloso que os obriga a aparecer em novas edições; e que até mesmo os mais atualizados deles não passam de tentativas de encontrar um substituto para o antigo, útil e todo-suficiente catecismo da igreja. Bem sabemos quão pouca luz a ciência foi até agora capaz de lançar sobre os problemas que nos cercam. Mas por mais barulho que os filósofos possam fazer, não podem mudar a situação. Só a pesquisa paciente e perseverante, em que tudo esteja subordinado à exigência de certeza, pode gradualmente trazer alguma mudança. O viajante incivilizado pode cantar alto no escuro para negar seus próprios temores; mas apesar disso, não verá uma polegada além do próprio nariz. [\[509\]](#)

Em tons bastante depreciativos, Freud afirma que a formação de cosmovisões é essencialmente uma tarefa fútil, adequada para filósofos pobres de espírito que precisam de um “guia” para fornecer informações sobre a totalidade da vida, suplantando o papel instrutivo da igreja. No entanto, essas cosmovisões como sistemas-guia devem ser revistas frequentemente por causa dos avanços científicos, especialmente aqueles que decorrem dos próprios psicanalistas. Apenas certo tipo de conhecimento científico é digno de esforço sustentado, não o desenvolvimento de cosmovisões, que só podem fornecer um conforto falso, existencial, mas nenhum *insight* genuíno. O cientismo deve reinar no reino das ideias.

Em outra palestra, intitulada *The Question of a Weltanschauung* [A questão de uma *Weltanschauung*], [\[510\]](#) realizada quando tinha 76 anos idade, Freud explica suas razões para rejeitar a proposta de uma cosmovisão psicanalítica. Ele começa com a seguinte pergunta: “A psicanálise leva a uma *Weltanschauung* específica e, caso sim, a qual?” (p. 158). Para responder essa indagação ele começa oferecendo uma definição desse “conceito especificamente alemão”:

Weltanschauung é uma construção intelectual que resolve todos os problemas da nossa existência uniformemente com base em uma hipótese primordial, a qual, conseqüentemente, não deixa questões sem resposta e na qual tudo que nos interessa tem seu lugar fixo. Será facilmente compreendido que a posse de uma *Weltanschauung* desse tipo está entre os desejos ideais dos seres humanos. Ao acreditar nela a pessoa pode se sentir segura na vida, pode saber pelo que lutar e também qual a forma mais conveniente de lidar com as próprias emoções e interesses.

Uma “hipótese” de mundo, de acordo com Freud, deveria ser capaz de resolver todos os problemas, satisfazer todas as interrogações e colocar tudo em seu lugar. Como ideal humano último, a *Weltanschauung* na qual se confia deve fornecer paz à mente ou segurança, especificando o *summum bonum* e mostrando como lidar com a vida de maneiras práticas. A psicanálise pode satisfazer esses critérios? Não, diz Freud categoricamente, somente a ciência pode fazê-lo. “Se essa é a natureza de uma *Weltanschauung*”, opina Freud, “a resposta quanto à psicanálise é facilitada. Como uma ciência especialista, um ramo da psicologia — uma psicologia em profundidade ou psicologia do inconsciente —, ela é totalmente incapaz de construir sua própria *Weltanschauung*: ela deve aceitar a científica” (p. 158). Na conclusão de seu tratado, Freud reitera em termos parecidos essa convicção sobre a relação da psicanálise com a questão da cosmovisão: “A psicanálise, na minha opinião, é incapaz de criar sua própria *Weltanschauung*. Ela não necessita de uma; ela faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica” (p. 181). A ciência é a melhor e derradeira esperança de conhecimento da humanidade, e a psicanálise assume seu lugar como um subconjunto da ciência. A psicanálise não é uma pseudociência, mas um membro de carteirinha na comunidade científica mais ampla que alcança *status* salvífico no cômputo de Freud.

No resto do ensaio Freud faz duas afirmações básicas. Em primeiro lugar, nem mesmo a própria ciência, dada a sua própria série peculiar de limitações, é capaz de fornecer o tipo de cosmovisão ideal, de base ampla, que Freud define. Ademais, e em segundo lugar, qualquer outro recurso intelectual tampouco é

adequado para a tarefa. Religião, arte, filosofia, niilismo intelectual ou marxismo, que são os principais concorrentes da ciência como potenciais depósitos para a construção holística de cosmovisão, não podem realizar essa tarefa. Na verdade, o que Freud sugere é que *não há sistema cognitivo disponível para a humanidade, incluindo a ciência*, que seja capaz de produzir um tipo de cosmovisão abrangente como o principal desiderato da raça humana. Ainda assim, a ciência moderna, não obstante suas limitações, é a melhor e mesmo a única opção disponível. Ela ultrapassa as alternativas facilmente. Daí que Freud oferece uma defesa da superioridade da abordagem científica para a vida sobre todas as demais opções, especialmente a religião.^[511] A ciência, e somente a ciência, é a única esperança epistêmica autêntica da humanidade. A psicanálise, como ramo da ciência, faz sua contribuição nesse contexto maior. Ela não é uma cosmovisão *sui generis*.

Como, então, Freud descreve a cosmovisão científica da qual a psicanálise faz parte? Três características básicas serão discutidas. Em primeiro lugar, a ciência moderna está baseada num naturalismo metafísico, ou pelo menos metodológico. A “atitude da ciência” não permitirá qualquer contribuição de fontes sobrenaturais, revelacionais ou intuitivas, pois do contrário perderá o nome de verdadeira ciência. Como Freud afirma, a ciência é caracterizada por “sua forte rejeição de certos elementos que lhe são alheios. Ela afirma que não há outras fontes de conhecimento do Universo além do trabalho intelectual de observações cuidadosamente examinadas — em outras palavras, do que chamamos de pesquisa —, e ao lado dela nenhum conhecimento derivado da revelação, intuição ou adivinhação” (p. 159). Estes elementos são ilusórios, uma expressão de impulsos desejosos e baseados na emoção. Não há razão para considerá-los justificados. Entretanto, o fato de que eles existem, diz Freud, serve de alerta “para separar do conhecimento [científico] tudo que é ilusão e resultado de demandas emocionais como essas”. Assim, para a ciência ser ciência, ela deve estar profundamente baseada no naturalismo.

Em segundo lugar, embora um naturalismo científico como esse possa parecer sombrio na sua negação das alegações e

necessidades do intelecto humano, Freud afirma que os aspectos mentais da vida humana são, na psicanálise, objetos de pesquisa científica da mesma forma que o são as coisas não humanas ou físicas. A psicanálise salva a ciência de uma omissão séria e, presumivelmente, desperta novo fascínio por ela. Nas palavras de Freud, “a psicanálise tem neste ponto uma prerrogativa especial de falar pela *Weltanschauung* científica, já que não se poderia acusá-la de haver negligenciado o que é mental na imagem do Universo. Sua contribuição à ciência está precisamente em ter ampliado a pesquisa para o campo mental. E, aliás, sem essa psicologia a ciência seria muito incompleta” (p. 159). Muitos gostariam de contestar a sugestão de que a “mente” pode ser estudada da mesma forma que as moléculas. A psicanálise, diriam eles, é uma pseudociência e pertence a uma categoria distinta. Freud curiosamente está convencido de que ela existe em comunhão com disciplinas como física, química e biologia, e torna assim completas as ciências duras.

Em terceiro lugar, e talvez o mais interessante de tudo, a *Weltanschauung* científica de Freud é positivista e puramente moderna. A ciência é a melhor esperança da humanidade para o futuro. A descrição de Freud de empreendimento científico, que vale a pena citar na íntegra, envolve todos os temas modernos e familiares de um mundo independente, da objetividade humana, da experimentação rigorosa e da teoria da correspondência da verdade.

O pensamento científico não difere em sua natureza da atividade normal do pensamento, que todos nós... empregamos ao cuidar dos nossos assuntos na vida cotidiana. Ele só desenvolveu certas características: se interessa nas coisas, ainda que não tenham um uso imediato e tangível; cuidadosamente se preocupa em evitar fatores individuais e influências afetivas; examina mais estritamente a confiabilidade das percepções dos sentidos que não podem ser obtidas por meios cotidianos e isola os determinantes dessas novas experiências em experimentos que são deliberadamente variados. Seu esforço é chegar a uma correspondência com a realidade — isto é, com o que existe fora de nós e independentemente de nós e, como a experiência nos

tem ensinado, é decisivo para a satisfação ou frustração dos nossos desejos. A essa correspondência com o mundo externo real, chamamos “verdade”. Ela continua sendo o objetivo do trabalho científico, ainda que não levemos em conta o valor prático. (p. 170)

Essa declaração sobre a ciência é claramente pré-polanyiana e pré-kuhniana — nenhuma influência individual ou afetiva deve macular o empreendimento. Ademais, um conhecimento exato do mundo externo é o objetivo da ciência, um conhecimento que fornecerá a capacidade de manipular uma realidade que, como diz Freud, é decisiva para a satisfação ou frustração dos desejos humanos. Não admira, então, que para Freud a esperança escatológica da humanidade está enraizada no triunfo do espírito racional da cosmovisão científica. “Nossa melhor esperança para o futuro é que o intelecto — a razão, o espírito científico — possa, no curso do tempo, estabelecer uma ditadura na vida mental do homem. A natureza da razão é uma garantia de que mais tarde ela não deixará de dar aos impulsos emocionais do homem e ao que é determinado por eles a posição que merecem. Mas a compulsão comum exercida por essa dominação da razão provará ser o vínculo de unidade mais forte entre os homens e liderará o caminho para outras uniões” (p. 171).

O anseio e a esperança ansiosa de Freud é que a racionalidade científica reine suprema entre os seres humanos. A regra da razão, acredita ele, garantirá, todavia, um lugar adequado para as dimensões afetivas da vida humana e servirá de ponto aglutinador para a unidade da raça.

Para Freud, então, a psicanálise não precisa aspirar a se tornar uma cosmovisão, pois é parte integrante da *Weltanschauung* científica emergente. Essa cosmovisão científica está baseada em um naturalismo metafísico e/ou metodológico completo. Graças à própria psicanálise, a ciência se torna completa quando inclui em suas fileiras o estudo rigoroso do intelecto e da mente humana. Por fim, a ciência na perspectiva de Freud é concebida inteiramente em termos positivistas e modernistas. Ele era otimista de que essa cosmovisão científica, da qual sua própria disciplina era uma parte

vital, reuniria a humanidade num vínculo racional que asseguraria o futuro progresso da raça.

Certamente há uma razão para fazermos uma pausa aqui e levantar uma ou duas perguntas. Apesar dos próprios protestos de Freud, a psicanálise não levaria de fato a uma cosmovisão independente e, ironicamente, até mesmo a uma espécie de religião, como vários teóricos recentemente argumentaram?^[512] D. H. Lawrence, com um toque de ironia, pensava que sim. “Os psicanalistas sabem qual será o fim”, escreve ele. “Eles se infiltraram entre nós como curandeiros e médicos; cada vez mais ousados, eles afirmaram sua autoridade como cientistas; mais dois minutos, e aparecerão como apóstolos. Já não vimos e ouvimos Jung *ex cathedra*? E precisa de um profeta para discernir que Freud está à beira de uma *Weltanschauung*?”^[513]

De fato, não é preciso ser um gênio ou profeta para perceber, como a análise acima deixou claro, que “como uma profissão de fé a *Weltanschauung* de Freud é simplesmente uma adesão aos princípios reconhecidos da metodologia científica do século XIX”.^[514] Ou seja, “filosoficamente falando, a psicanálise reflete a influência do empirismo clássico, bem como a tradição do iluminismo... Freud adotou uma cosmovisão materialista, ou naturalista, como pano de fundo para o seu modelo”.^[515] Mais do que isso, como Albert Levi acredita, o conteúdo antropológico do projeto de Freud gerou necessariamente uma cosmovisão.

O repúdio precoce de Freud a uma *Weltanschauung* que não seja a metodologia da ciência empírica foi talvez prematuro (se não dissimulado)... Certamente Freud não tinha nenhuma ambição metafísica consciente, nenhuma intenção de construir uma *Weltbild* no modelo clássico de Hegel ou Spinoza. Mas, em certo sentido, ele não podia evitá-lo. Pois a psicanálise está fundada sobre uma teoria do homem, *uma lógica da alma* no sentido estrito dessa frase, e sempre que surge em qualquer era uma nova imagem do homem, a teoria que a apresenta se torna parte da tradição filosófica.^[516]

A cosmovisão de Freud implicava, portanto, um naturalismo metafísico, um positivismo ou empirismo científico e uma antropologia distintamente psicanalítica. Essas não são posições neutras derivadas de forma objetiva. Antes, são compromissos, até mesmo credos ou declarações de fé, escolhidos. Embora Freud possa não ter aspirado a produzir uma cosmovisão independente por meio da psicanálise, ela certamente está baseada numa e nessa medida transmite compromissos essenciais incorporados em seus ensinamentos fundamentais.

C. G. Jung: “*Psicoterapia e filosofia de vida*”

Em 1942, Carl G. Jung (1875-1961) fez um discurso analisando a relação entre psicoterapia e cosmovisão, “*Psychotherapie und Weltanschauung*”, traduzido em inglês como *Psychotherapy and a Philosophy of Life* [Psicoterapia e filosofia de vida].^[517] A exemplo do seu sistema como um todo, que foi descrito como “complexo, esotérico e obscuro”,^[518] esta palestra é difícil de entender. Talvez isso seja parcialmente devido ao fato de que, ao contrário de Freud, que reivindicava rigorosa cientificidade às suas teorias, Jung era muito mais receptivo aos intangíveis da prática psicoterapêutica. Jones e Butman explicam da seguinte forma: “A abordagem analítica de Jung é certamente mais aberta ao inefável e misterioso que qualquer outra abordagem importante de ajuda às pessoas. Embora abrace aspectos da abordagem científica, o pensamento junguiano se recusa a abraçar o espírito do reducionismo ou objetivação científica. Ele repetidamente nos lembra dos mistérios que vão além da nossa atual compreensão e entendimento”.^[519]

O próprio fato de que a preocupação de Jung neste ensaio é traçar “os próprios fundamentos intelectuais” da psicoterapia é um testemunho do reconhecimento de Jung do papel dos aspectos não quantificáveis da ciência humana e dos empreendimentos que lhe são relacionados (p. 76). Jung não só reconhece que a psicologia analítica se baseia em princípios intelectuais essenciais, como está agudamente ciente da dinâmica da *Weltanschauung* afetando tanto

o terapeuta como o paciente no processo psicoterapêutico. Essa dinâmica é o foco primário das reflexões de Jung neste ensaio. Apesar do seu conteúdo intrincado em alguns lugares, apresentarei vários temas-chave que estão no cerne da discussão de Jung.

Em primeiro lugar, Jung percebe que numa relação psicoterapêutica um tratamento dirigido ao cuidado da alma (*cura animarum*) deve levar em conta as questões e problemas mais profundos sobre o significado das pessoas e do mundo como um todo. Tanto o terapeuta como o paciente estão fundamentados em visões mais amplas da vida e da realidade que devem ser cuidadosamente levadas em conta. A fim de evitar qualquer forma de reducionismo, não se pode negligenciar as convicções mais amplas que afetam o processo psicoterapêutico global. Idealmente, os pacientes devem ser tratados como pessoas no seu todo, levando em conta suas filosofias de vida. Jung explica nas seguintes palavras: “Porque mais cedo ou mais tarde deve ficar claro que não se pode tratar a psique sem tocar no homem e na vida como um todo, incluindo as questões últimas e mais profundas, mais do que se pode tratar o corpo doente sem considerar a totalidade das suas funções — ou, como alguns representantes da medicina moderna sustentam, a totalidade do próprio homem doente” (p. 76).

A totalidade, portanto, é crítica para Jung. Como na medicina, também na psicoterapia: a pessoa total, incluindo as filosofias de vida, deve ser considerada no tratamento. Como Jung diz, “quanto mais ‘psicológica’ é uma condição, maior é a sua complexidade e mais ela se relaciona com a vida como um todo”.

Para garantir que a totalidade seja abordada, Jung desenvolve um segundo ponto importante sugerindo que em seu modelo de terapia a condição geral da alma é afetada não apenas por um, mas por dois fatores, o físico e o mental. “Não há a menor dúvida”, afirma Jung, “de que o fator fisiológico forma pelo menos um polo do cosmo psíquico”. Ainda mais importante que o físico são certos fenômenos mentais — racionais, éticos, estéticos, religiosos ou outras ideias tradicionais — que não se pode cientificamente mostrar terem fundamento físico. Como diz Jung, “esses dominantes extremamente complexos formam o outro polo da psique”, e como a experiência sugere, esse polo é muito mais

poderoso em seus efeitos sobre a alma do que sua contraparte fisiológica” (p. 77). Para esse efeito, então, as filosofias de vida, ou cosmovisões, são uma parte importante do processo terapêutico.

Em terceiro lugar, Jung sugere que o psicoterapeuta pode esperar que revelações e discussões sobre a filosofia de vida de uma pessoa surjam do “problema dos opostos”, isto é, da estrutura dialética ou contrapontística da alma. Por exemplo, no caso do instinto reprimido, quando a repressão é retirada o instinto é posto em liberdade. Emerge então a questão relativa ao controle do instinto recém libertado que deseja seguir seu próprio caminho. Como o instinto deveria ser modificado ou enaltecido? A razão é incapaz de resolver o problema porque os seres humanos não são necessariamente criaturas racionais; a razão será insuficiente para modificar o instinto ou conformá-lo à ordem racional. Assim, nesse dilema, emergem todos os tipos de questões morais, filosóficas e religiosas, e para responder ao problema do instinto o terapeuta, de acordo com Jung, “será conduzido a uma discussão da sua filosofia de vida, com ele mesmo e com seu parceiro”. As cosmovisões, portanto, desempenham um papel importante na regulação dos impulsos liberados e são pertinentes para outras dinâmicas no processo terapêutico.

Essa não é a única forma em que a discussão filosófica se origina na relação terapeuta/paciente. O quarto ponto que Jung desenvolve é que “a discussão filosófica é uma tarefa que a psicoterapia necessariamente assume para si”, especialmente quando um paciente exige uma explicação dos princípios primeiros. Embora nem todos os clientes façam esse tipo de pedido, o terapeuta deve estar preparado para explicar os fundamentos filosóficos que são determinantes para as suas recomendações e conselhos. “A questão da vara de medição”, como Jung a chama, “com que se pode medir, dos critérios éticos que devem determinar nossas ações, deve ser respondida de alguma forma, pois é muito possível que o paciente nos queira ver justificar nossos juízos e decisões”. Assim, Jung afirma que o terapeuta deve ter formulado um conjunto de crenças confiáveis e tê-las comprovado em sua própria experiência. Como ele diz, “a arte da psicoterapia requer que o terapeuta tenha posse de convicções confiáveis, críveis e

defensáveis que provaram sua viabilidade por terem resolvido quaisquer dissociações neuróticas do próprio terapeuta ou por tê-las impedido de surgir” (p. 78). As filosofias de vida, então, são necessárias para explicar aos pacientes os próprios fundamentos da terapia que está sendo administrada.

Com isso, Jung explica o imenso significado da cosmovisão na vida humana e na prática terapêutica. Ao desenvolver esse quinto ponto principal, Jung oferece uma descrição de uma *Weltanschauung* em termos de suas várias características, funções e vicissitudes.

Como a mais complexa das estruturas psíquicas, a filosofia de vida de um homem [*Weltanschauung*] forma o contrapolo para a psique fisiologicamente condicionada e, como o dominante psíquico mais elevado, determina em última análise o destino desta última. Ela orienta a vida do terapeuta e molda o espírito da sua terapia. Visto que é um sistema essencialmente subjetivo, apesar da mais rigorosa objetividade, pode ser e muito provavelmente será despedaçada vez após vez ao colidir com a verdade do paciente, mas surge novamente, rejuvenescida pela experiência. A convicção facilmente se transforma em autodefesa e é seduzida à inflexibilidade, e isso é nocivo para a vida. O teste de uma convicção firme é sua elasticidade e flexibilidade; como qualquer outra verdade exaltada, prospera melhor na admissão dos seus erros.

Nessa declaração bastante surpreendente, Jung menciona uma série de características importantes das cosmovisões. Número um, uma cosmovisão determina o destino da pessoa na vida. Dois, ela orienta a vida do terapeuta. Três, ela forma os contornos da terapia em si. Quatro, ela se esforça pela objetividade, mas é essencialmente um sistema subjetivo de pensamento. Cinco, ela pode ser despedaçada no confronto com um paciente, mas sobreviverá e até mesmo prosperará como resultado da experiência. Seis, ela pode endurecer numa rigidez mortal. Sete, ela deve desenvolver a capacidade de se curvar. Oito, ela deve admitir seus erros e aprender com eles. No cerne, então, da vida e da prática

terapêutica, há uma *Weltanschauung* determinante de todas as coisas.

Dada a centralidade da cosmovisão no processo psicoterapêutico, Jung apresenta uma sugestão final que dissolve o contraste entre psicoterapia, filosofia e religião. O terapeuta, sugere ele, deve funcionar como um filósofo e reconhecer a similaridade entre filosofia e religião nos níveis mais profundos da vida. Deixarei Jung falar por si mesmo: “Dificilmente posso encobrir o fato de que nós, psicoterapeutas, deveríamos realmente ser filósofos ou doutores-filósofos — ou melhor, de que já o somos, embora não queiramos admiti-lo por causa do evidente contraste entre nosso trabalho e o que passa por filosofia nas universidades. Poderíamos também chamá-lo de religião *in statu nascendi*, pois na vasta confusão que reina nas raízes da vida não há linha divisória entre a filosofia e a religião” (p. 79).

Pacientes que sofrem de “cosmopatia” (desordens filosóficas ou de cosmovisão) precisariam do serviço de psicoterapeutas como “cosmopatologistas”, implementando seus *insights* filosóficos e religiosos na formulação de uma nova visão mental mais consistente com a realidade.^[520] Em outras palavras, imagens associadas com uma cosmovisão podem estar seriamente em desacordo com a realidade e, assim, mal ajustadas. Tal paciente necessitaria de uma significativa reorientação cognitiva. Ao tratar assim um paciente afligido com várias neuroses, filosóficas ou não, o terapeuta deve se proteger para não ser infectado com as mesmas doenças psíquicas, e, dependendo da resposta do paciente ao tratamento, pode ser necessário ajudá-lo na busca de princípios religiosos e filosóficos que melhor atendam às necessidades emocionais do paciente.

Para concluir, quando se trata da ideia de *Weltanschauung*, Freud e Jung estão obviamente preocupados com questões distintas. Freud está ansioso para abafar a ideia de que a psicanálise é uma cosmovisão autônoma. Em vez disso, ele deseja mostrar como sua disciplina orgulhosamente participa do único tipo viável de cosmovisão adequada aos tempos modernos, que é a científica. Há, no entanto, considerável razão para questionar se Freud foi ou não bem-sucedido na sua negação de uma cosmovisão, pois ele estava comprometido com suas teorias e elas

incorporavam perspectivas sobre a realidade que vão muito além do alcance de uma objetividade neutra, científica. Jung, por outro lado, estava preocupado em salientar a importante conexão entre a psicologia analítica e filosofias de vida fundamentais. As cosmovisões devem ser consideradas e irão emergir no contexto de uma relação terapêutica, e o terapeuta não apenas deve reconhecer o papel importante delas, mas também ser capaz de expressar as próprias crenças dele e ajudar seu cliente a descobrir os princípios filosóficos fundamentais que ajudarão no processo de cura. Através dos escritos de Freud e Jung, então, o conceito de cosmovisão recebeu uma atenção significativa na psicologia. A partir das reflexões de ambos, algumas coisas parecem claras: qualquer programa de psicoterapia — freudiano, junguiano ou outro — é estabelecido sobre pressupostos fundamentais de cosmovisão, e esses pilares filosóficos são fatores extremamente influentes no processo geral psicoterapêutico. [\[521\]](#)

“Cosmovisão” na sociologia

Voltamos nossa atenção para as contribuições de vários sociólogos proeminentes nesta presente história disciplinar de cosmovisão. Karl Mannheim, Peter Berger, Thomas Luckmann, Karl Marx e Friedrich Engels tiveram coisas significativas a dizer sobre esse tema vital. As reflexões de Mannheim focam uma metodologia para determinar a perspectiva global de um período. Como as cosmovisões podem ser identificadas e comunicadas por sociólogos de maneira objetiva e científica? Berger e Luckmann foram pioneiros na formulação da concepção da sociologia do conhecimento, que tenta demonstrar como a dinâmica social opera na construção da cognição, com claras implicações na formulação das cosmovisões. Por fim, examinaremos brevemente o uso de “cosmovisão” e “ideologia” nos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels dentro da estrutura do pensamento socialista. Começamos com Karl Mannheim. [\[522\]](#)

Karl Mannheim: “Da interpretação de Weltanschauung”

Qual é o lugar da *Weltanschauung* nas ciências sociais, e que metodologia apropriada pode ser concebida para analisar esse conceito nesse campo da investigação? Essas são perguntas que Karl Mannheim (1893-1947) buscou responder em seu longo ensaio intitulado *On the Interpretation of Weltanschauung* [Da interpretação de *Weltanschauung*].^[523] Sua preocupação não estava tanto em fornecer uma definição filosófica de “cosmovisão”, embora seu argumento necessariamente envolva uma, mas nas seguintes questões metodológicas que poderiam ajudar os cientistas sociais e outros na identificação da cosmovisão subjacente a uma determinada época ou cultura. “Com que tipo de tarefa o estudante de uma disciplina histórica e cultural (um historiador da arte, da religião, possivelmente também um sociólogo) é confrontado quando busca determinar a perspectiva global (*Weltanschauung*) de uma época ou retratar as manifestações parciais até essa entidade abrangente? A entidade designada pelo conceito de *Weltanschauung* nos é dada de fato? E caso sim, como? Como o fato de ser dada se compara com a concessão de outros dados nas disciplinas históricas e culturais?” (p. 8).

Assumindo para o momento que há tal coisa como uma perspectiva global ou cosmovisão e que ela é, de fato, apreendida como a subestrutura de uma dada cultura, permanece a questão: “Há alguma forma de transpô-la para termos teóricos e científicos? ... Pode tal ‘dado’ se tornar objeto de um conhecimento científico, válido, verificável?... É possível determinar a perspectiva global de uma época de forma objetiva, científica? Ou todas as caracterizações dessa perspectiva global são necessariamente especulações vazias, gratuitas?” (p. 8, 9). Em outras palavras, como pode o que reside no nível mais básico da cultura e cognição humanas ser compreendido cientificamente e comunicado teoreticamente? Uma cosmovisão pode se tornar objeto de investigação científica? De acordo com John Harms, Mannheim buscou responder a essas questões e empreendeu este e outros estudos na esperança de que uma educação em teoria social pudesse fomentar a “comunicação entre diferentes

Weltanschauungen e... promover uma maior compreensão e consciência da totalidade da sociedade”.[\[524\]](#)

Para começar, Mannheim observa como as ciências sociais, ao tomarem como modelo as ciências naturais, concentraram seus esforços quase que inteiramente em projetos de pesquisa atomísticos. Todavia, ao se concentrar nas partes — isto é, no estudo das coisas discretas, individuais —, as ciências humanas negligenciaram conjuntos experienciais concretos e totalidades culturais. Desse modo perderam uma de suas obrigações fundamentais de pesquisa. No entanto, por causa do recente reconhecimento de que até mesmo uma disciplina organizada dentro de estudos culturais não pode abandonar a “totalidade pré-científica do seu objeto”, houve recentemente uma virada para a “síntese” e para uma “abordagem sinótica” (p. 9-11). “E a tendência atual para a síntese”, como Mannheim deixa claro, “é sobretudo evidenciada pelo despertar do interesse no problema da *Weltanschauung*, um problema que marca o mais avançado ponto alcançado pelos esforços na síntese histórica” (p. 11-12). Daí que a disposição sinótica seja propícia para uma investigação desse conceito significativo e de suas capacidades de síntese. Mas para fazer isso, as ciências sociais precisam abandonar o paradigma dominante das ciências naturais, que proíbe essas preocupações. Mannheim tenta fornecer um método crível para um projeto como esse.

De acordo com Mannheim, o principal problema associado ao estudo da *Weltanschauung* como um conceito sintético é que ele permanece fora do domínio da reflexão teórica, sendo de fato anterior a este. Isso equivale a dizer que cosmovisão não é um fenômeno teórico, mas pré-teórico: ela precede e condiciona o pensamento abstrato. Por outro lado, há uma forte tradição que equipara a cosmovisão às construções racionais de uma cultura, sejam elas filosóficas, científicas ou religiosas. Os pronunciamentos coletivos dessas disciplinas constituiriam a filosofia essencial de uma cultura, isto é, a *Weltanschauung*. Embora Mannheim tenha inicialmente abraçado essa perspectiva, Wilhelm Dilthey foi o primeiro a demonstrar que as cosmovisões não são sinônimas de sistemas teóricos, mas estão numa relação antecedente com

estes, como seu fundamento *a priori*. Mannheim cita a observação de Dilthey de que “as *Weltanschauungen* não são produzidas pelo pensamento”, isto é, teoreticamente. Sendo esse o caso, há então certa distância intelectual entre uma *Weltanschauung* “não-teorética” e “irracional”, como Mannheim a chama, e as redes teoréticas que emanam dela. Mannheim explica essa relação nos seguintes termos: “Se essa totalidade que chamamos de *Weltanschauung* for entendida nesse sentido como algo não-teorético e, ao mesmo tempo, como o fundamento para todas as objetivações culturais, tais como religião, *mores*, arte, filosofia, e se além disso admitirmos que essas objetivações podem ser ordenadas numa hierarquia de acordo com sua respectiva distância desse irracional, então o teorético parecerá ser precisamente uma das manifestações mais remotas dessa entidade fundamental” (p. 13).

Quando uma cosmovisão é entendida como a entidade fundacional que estimula objetivações culturais, os estudos culturais são, por várias razões, reforçados. Em primeiro lugar, a busca por uma síntese abrangerá todos os campos culturais, cada um dos quais sendo reflexo da estrutura perceptiva subjacente. Em segundo lugar, reconhecer a cosmovisão como a base pressuposicional das coisas colocará os pesquisadores sociais muito “mais próximos do impulso básico, espontâneo e não intencional de uma cultura” (p. 14). Essa é certamente uma grande vantagem para os pesquisadores que anteriormente tentavam determinar uma cosmovisão a partir dos pronunciamentos teoréticos aparentes que estavam alojados em várias disciplinas. O ponto principal da análise de Mannheim é que a *Weltanschauung* pertence ao reino primordial no sentido mais radical:

Não se trata apenas que ela [*Weltanschauung*] não deve de forma alguma ser concebida como matéria de lógica e teoria; não apenas que ela não pode ser integralmente expressa por meio de teses filosóficas ou, de fato, comunicações teoréticas de qualquer espécie — na verdade, comparado com ela, até mesmo todas as realizações não teoréticas, como obras de arte, códigos de ética e sistemas de religião, ainda estão de certo modo dotadas de racionalidade, com significados explicitamente interpretáveis, ao passo que *Weltanschauung* como uma unidade global é algo

mais profundo, uma entidade ainda não formada e inteiramente germinal. (p. 16)

Assim, para Mannheim as cosmovisões são fenômenos virtualmente inconscientes, tendo surgido espontaneamente e não intencionalmente. Como entidades profundas, não formadas e germinais, são assumidas por aqueles que as abraçam e, todavia, são os principais impulsionadores no pensamento e na ação. São as suposições silentes, emudecidas, que sustentam a vida social e os artefatos culturais.

Ora, deve ser lembrado que o propósito primário de Mannheim neste ensaio é elucidar os princípios metodológicos para a determinação da perspectiva global de uma era específica. Dada a descrição acima das cosmovisões como a camada cultural básica, ressurgem as questões originais que foram inicialmente levantadas: é possível as cosmovisões serem candidatos legítimos para a pesquisa e descoberta científicas? Esses domínios profundos rudimentares podem ser cientificamente estudados e teoreticamente articulados?

Mannheim responde afirmativamente a essas questões e procede a uma longa discussão sobre a maneira e o método em que a *Weltanschauung* pode de fato ser cientificamente investigada e teoreticamente compreendida. Aqui darei apenas pinceladas amplas do seu argumento. Ele começa examinando os três tipos possíveis de significados que os produtos culturais podem ter — objetivo, expressivo e documental ou evidencial. O tipo objetivo está baseado *imediatamente* no objeto como ele é; o expressivo está baseado *mediatamente* no significado dado ao sujeito; e o documental ou evidencial também está baseado *mediatamente* no caráter essencial, na avaliação sinótica e na orientação global do sujeito (p. 18-22). Para Mannheim, um conhecimento científico de cosmovisão é possível através do último desses três modos de significado. Ele escreve: “E a totalidade do que chamamos de ‘gênio’ ou ‘espírito’ (de uma época) nos é dada nesse modo de significado ‘documental’; é a perspectiva na qual apreendemos os elementos que irão compor a perspectiva global de um indivíduo criativo ou de uma época” (p. 23). O que Mannheim faz então é mostrar que os produtos culturais

possuem de fato um significado documental (p. 24-28). Seu passo seguinte é descrever a forma como esse significado documental dos artefatos culturais é apreendido na experiência direta do pré-teorético (p. 38-45). Por fim, ele mostra que em cada produto cultural um significado documental, refletindo uma perspectiva global, é dado. Sendo esse realmente o caso, Mannheim é capaz de demonstrar que a *Weltanschauung* e o significado documental são suscetíveis à investigação científica e articulação teórica (p. 45-57).

“A questão crucial” com que Mannheim se debate nessa seção metodológica do seu tratado “é como a totalidade que chamamos de espírito (*Weltanschauung*) de uma época pode ser destilada a partir das várias objetivações [culturais] dessa época — e como podemos dar uma justificação teórica dela” (p. 48). Em outras palavras, ele pergunta: “Como podemos descrever, em termos científicos capazes de controle e verificação, a unidade [de cosmovisão] que sentimos em todos os trabalhos que pertencem ao mesmo período?”. Um problema particularmente infame que assola a tentativa dele de fornecer uma metodologia cientificamente sólida para a verificação da cosmovisão de uma época é o problema do círculo hermenêutico. Eis como Mannheim afirma o problema para o seu sistema: “Nós derivamos o ‘espírito da época’ de suas manifestações documentais individuais — e interpretamos as manifestações documentais individuais com base no que sabemos sobre o espírito da época. Tudo isso serve para substanciar a afirmação... de que nas ciências culturais a parte e o todo são dados simultaneamente” (p. 49).

Embora não resolva (e provavelmente não possa resolver) esse problema, ele todavia tenta mostrar como o seu método documental é capaz de averiguar o próprio espírito de uma era com credibilidade científica. Como ele diz, “todas essas tentativas de interpretação documental reúnem os itens dispersos de significado documental em conceitos gerais abrangentes que são, de diferentes formas, designados como ‘motivo artístico’,... ‘etos econômico’,... ‘*Weltanschauung*’... ou ‘espírito’... dependendo dos campos culturais explorados” (p. 33). Sua ambição, como ele afirma na sua conclusão, é “extrair o significado e formar os dados pré-teoréticos

dentro da órbita da ciência” e por sua vez fornecer aos cientistas sociais em busca de uma *Weltanschauung* a experiência de uma emancipação de uma metodologia derivada inteiramente das ciências naturais (p. 57).

Como resumo, pelo menos de duas formas Mannheim parece ser uma reencarnação atual do espírito de Wilhelm Dilthey. Primeiro, sua preocupação com a metodologia. Assim como Dilthey buscou estabelecer um firme fundamento científico para as ciências sociais, vemos Mannheim tentando fazer aqui algo parecido através da concepção de um método de apreender o próprio espírito de uma era (*Zeitgeist*). Motivado pela recente tendência à síntese e baseando seu método no reconhecimento de que os artefatos culturais não podem ser adequadamente compreendidos isolada ou atomisticamente, Mannheim estava em busca de uma abordagem que pudesse levar a um conhecimento científico válido e verificável de cosmovisões. Se ele foi ou não bem-sucedido nisso, é outra história. Em segundo lugar, Mannheim também faz lembrar Dilthey ao colocar *Weltanschauung* no nível pré-teorético. Dilthey era inequívoco em que as três cosmovisões fundamentais que ele categorizou (naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objetivo) eram o marco zero para os empreendimentos teoréticos formais. Uma camada primordial de consciência (ou inconsciência), uma atitude fundamental em relação ao mundo, animava os esforços públicos. Mannheim situa as cosmovisões na mesma localização epistêmica: como fundacionais para a construção de estruturas culturais e teoréticas diretas. Embora Dilthey tenha relacionado as cosmovisões ao cosmo e Mannheim à “totalidade social”, ainda assim, para ambos, as cosmovisões constituíam o *Urstoff*, ou substância primária de pensamento. Isso, claro, é o que deu origem em primeiro lugar ao problema metodológico para Mannheim. E como aparte final, esse entendimento diltheyano e mannheimiano da *Weltanschauung* como pressuposicional para os empreendimentos de conhecimento e fenômenos culturais parece ser a posição sobre cosmovisão adotada por James Orr, Abraham Kuyper, pelos neocalvinistas holandeses e por vários pensadores evangélicos norte-americanos.

Peter Berger e Thomas Luckmann: A sociologia do conhecimento e o dossel sagrado

A problemática essencial abordada pela disciplina da sociologia do conhecimento é manifestada claramente no famoso pensamento de Pascal: “nada se vê de justo ou de injusto que não mude de qualidade mudando de clima. Três graus de altura do polo derrubam a jurisprudência. Um meridiano decide da verdade; em poucos anos de posse, as leis fundamentais mudam; o direito tem suas épocas. A entrada de Saturno no Leão nos marca a origem de tal crime. Divertida justiça que um rio limita! Verdade aquém doa Pirineus, erro além”.^[525]

Por que as concepções de justiça, jurisprudência, direito, verdade e erro mudam com as mudanças na geografia, época e ambiente social? No que consistem realmente os determinantes últimos da “verdade” e “realidade”? Não devem esses determinantes estar intimamente relacionados a fatores sociais e existenciais? Não devem as diferenças nas estruturas espirituais e cognitivas ser atribuídas à diversidade de contextos sociais e históricos? Como é que as cosmovisões, quer como entidades pré-teoréticas, quer como matrizes conceituais mais formais, são geradas, distribuídas e mantidas por um grupo social e abraçadas pelos indivíduos dentro dele? Por que é que as culturas diferem entre si de forma tão marcante no conhecimento, na consciência e na perspectiva cósmica? São esses os tipos de questões investigadas na sociologia do conhecimento. Essa subdisciplina dentro da sociologia pode, a grosso modo, ser definida como uma “análise das regularidades dos processos e estruturas sociais que dizem respeito à vida intelectual e aos modos de conhecer (Scheler) e como uma teoria da conectividade existencial do pensamento (Mannheim)”.^[526] Na verdade, se concepções de “cosmovisão” podem de fato ser encontradas na sociologia, elas mais provavelmente aparecerão no contexto desse empreendimento (embora haja uma concorrência considerável com outros temas, como ideologia, estruturas sociais, suposições de base, paradigmas etc.). Ainda assim, as cosmovisões têm um lar natural nesse ambiente acadêmico.^[527] Como Charles

Smith sugere, um princípio orientador da sociologia do conhecimento é que o modo como as pessoas veem o mundo é influenciado, se não determinado, pela localização social delas. Ele afirma que “o sociólogo do conhecimento está determinado a compreender ‘os vieses inerentes das cosmovisões específicas em termos das condições sociais que deram origem a essa cosmovisão específica’”.^[528] Até mesmo uma figura como Karl Mannheim pareceria concordar com isso, pois, de acordo com Peter Hamilton, a sociologia do conhecimento é para ele “a investigação das condições sociais sob as quais certas *Weltanschauungen* aparecem”.^[529] Max Scheler confirma essa perspectiva ao afirmar que um dos principais propósitos da sociologia do conhecimento é descobrir as leis que governam o *establishment* do que ele chama de uma “*Weltanschauung* relativamente natural”. Como ele afirma, a descoberta dessas espécies de cosmovisão como uma mentalidade não justificada e injustificável que é aceita por uma comunidade ou cultura é uma das principais contribuições da sociologia do conhecimento.

Um dos *insights* mais confiáveis que a sociologia do conhecimento nos fornece com respeito às chamadas crenças, à cosmovisão biomórfica da criança e a toda a civilização ocidental até o início dos tempos modernos, e que também é fornecido pela comparação... das visões naturais (relativas) de mundo nas unidades culturais mais amplas, é o seguinte: *não há de fato* uma visão natural de mundo *constante* pertencente “ao” ser humano; antes, as várias imagens de mundo encontram suas raízes nas *estruturas categóricas do dado em si*.^[530]

A partir desses comentários parece haver pouca dúvida sobre a conexão entre a cosmovisão e a disciplina da sociologia do conhecimento, cuja genealogia é deveras fascinante. Exemplos que demonstram a relação entre o cenário social e a consciência intelectual da mente humana podem ser traçados de volta até a antiguidade.^[531] O conceito platônico de *doxa*, por exemplo, é a visão de que as opiniões, e de fato as próprias almas das pessoas (não filósofos e aqueles das classes mais baixas) são moldadas

pelo seu encontro com o mundo empírico do conveniente e pelos ofícios mecânicos delas. O fato de que os padrões fixos da vida e as ideias da Idade Média foram finalmente reconhecidos como socialmente influenciados é revelado no gracejo de Maquiavel de que o pensamento no palácio é uma coisa, mas no mercado é totalmente outra. As doutrinas dos racionalistas e dos empiristas no período moderno também contribuem com essa herança. A crença dos racionalistas era que a verdade, assim como os algoritmos da matemática, deveria ser uma verdade que os levasse a explicar a abundância de erros como algo que estava enraizado na vida sociocultural. Apesar da tentativa dos empiristas de dar uma justificção realista do conhecimento, sua crença de que nada está na mente que não esteja primeiro nos sentidos era uma garantia virtual de que diferentes experiências e *inputs* sensoriais levariam a diferentes concepções de realidade, até ao ponto do ceticismo. A tese de Francis Bacon dos “ídolos da mente” como fontes de engano mostra o quanto o conhecimento humano é gerado pela tribo, pelo mercado, pelo teatro e pela caverna. Até mesmo a tentativa de Immanuel Kant de estabelecer o conhecimento em categorias *a priori* da mente humana foi “socialmente” questionada, especialmente na observação de que “a tabela de categorias de Kant é apenas uma tabela das categorias da mente europeia”.^[532] Todas essas características do pensamento ocidental prepararam o caminho para a análise do conhecimento sociologicamente.

A “proposição raiz” da sociologia do conhecimento foi concebida por Karl Marx. Em seu prefácio a *A Contribution to the Critique of Political Economy* [Contribuição à crítica da economia política], ele escreveu estas palavras frequentemente citadas: “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.^[533] Obviamente, para Marx há duas camadas culturais fundamentais, a “subestrutura” (*Unterbau*), que consiste em um conjunto de relações econômicas, que é determinante para a “superestrutura” (*Überbau*) da consciência e do intelecto. O conhecimento não brota eternamente do céu (como diriam aqueles que acreditam na revelação) ou puramente da mente humana (como

racionalistas e idealistas se inclinariam a pensar). Antes, é resultado das condições socioeconômicas da vida, como afirmam os materialistas. Essa proposição raiz se tornou o ponto de partida para a disciplina moderna da sociologia do conhecimento. Quais são os determinantes sociais subjacentes para o conhecimento, incluindo as cosmovisões?

Peter Berger e Thomas Luckmann apresentam uma teoria da sociologia do conhecimento que os distingue dos seus colegas. Eles agrupam os problemas epistemológicos e metodológicos que estão tipicamente associados a essa disciplina acadêmica e a colocam totalmente dentro do escopo da sociologia geral, empírica, do “cidadão comum”. Isso leva a uma redefinição do campo em si. A sociologia do conhecimento tem-se preocupado basicamente com os estímulos sociais da história intelectual, do pensamento teórico, dos sistemas de ideias e assim por diante. Embora Berger e Luckmann admitam que essa é uma *parte* legítima da disciplina, ela não deve constituir seu *todo*. Conquanto os métodos e modelos clássicos tenham enfatizado a história intelectual em sua preocupação com a genealogia social das teorias, ideias e ideologias, esses autores sustentam que a sociologia do conhecimento deveria lançar uma rede muito mais ampla. “A *sociologia do conhecimento*”, argumentam eles, “*deve ocupar-se com tudo aquilo que passa por ‘conhecimento’ em uma sociedade*”.

[534] A consequência, para os nossos propósitos, é que Berger e Luckmann reduzem a importância da cosmovisão como preocupação central e objeto de investigação nessa disciplina por causa de sua orientação teórica supostamente forte. Em vez disso, sob a influência de Alfred Schutz, enfatizam a importância do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) sociocultural e histórico das pessoas comuns como a fonte primária da consciência cognitiva. Eis como apresentam seu caso: “O pensamento teórico, as ideias, *Weltanschauungen* não são tão importantes assim na sociedade. Embora todas as sociedades contenham estes fenômenos, são apenas parte da soma total daquilo que é considerado ‘conhecimento’. Em qualquer sociedade somente um grupo muito limitado de pessoas se empenha em produzir teorias, em ocupar-se de ‘ideias’ e construir *Weltanschauungen*, mas todos os homens na

sociedade participam, de uma maneira ou de outra, do ‘conhecimento’ por ela possuído”.^[535]

Visto que poucas pessoas numa dada sociedade são teoreticamente sofisticadas, e visto que todas as pessoas na sociedade ocupam algum tipo de “mundo” simbólico, focar a sociologia do conhecimento sobre a minoria e não sobre a maioria é inadequadamente restritivo. Naturalmente, os teóricos, assim como os sociólogos do conhecimento, tenderiam a enfatizar a importância da teoria, mas essa é uma “incompreensão intelectualista”. Os sistemas cognitivos refinados, quer religiosos, científicos ou filosóficos, não constituem a totalidade do suprimento de conhecimento de uma sociedade. Portanto, Berger e Luckmann extraem a seguinte conclusão: “Sendo assim, a sociologia do conhecimento deve acima de tudo ocupar-se com o que os homens ‘conhecem’ como ‘realidade’ em sua vida cotidiana, vida não-teórica ou pré-teórica. Em outras palavras, o ‘conhecimento’ do senso comum, e não as ‘ideias’, deve ser o foco central da sociologia do conhecimento. É precisamente este ‘conhecimento’ que constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir”.^[536]

Embora Berger e Luckmann deixem claro que articulações teoréticas como as cosmovisões ainda fazem parte da preocupação deles, elas não são a principal. Antes, a principal preocupação deles é com aquele nível de conhecimento que é antecedente a toda teorização e tomado como certo. Eles estão preocupados com aquela subestrutura epistêmica pré-consciente que produz as cosmovisões como construtos formais e teoréticos. Claro, alguns como Dilthey e Mannheim entendem que as cosmovisões residem precisamente nesse nível, e se definidas nesses termos, as cosmovisões indubitavelmente seriam candidatas ao escrutínio sociológico à luz dos princípios delineados por Berger e Luckmann. Em outras palavras, as cosmovisões, quer eles tenham percebido, quer não, seriam “o que os homens ‘conhecem’ como ‘realidade’ em sua vida cotidiana, vida não-teórica ou pré-teórica”. Berger e Luckmann, entretanto, não definem cosmovisão dessa maneira, e essa é a razão da sua falta de preocupação com ela. Em suma, eles procuram transformar a sociologia do conhecimento de uma

disciplina elitista para uma igualitária. É assim que eles resumem sua posição:

Nosso ponto de vista, por conseguinte, é que a sociologia do conhecimento deve ocupar-se com tudo aquilo que passa por “conhecimento” em uma sociedade, independentemente da validade ou invalidade última... desse “conhecimento”. E na medida em que todo “conhecimento” humano desenvolve-se, transmite-se e mantém-se em situações sociais, a sociologia do conhecimento deve procurar compreender o processo pelo qual isto se realiza, de tal maneira que uma “realidade” admitida como certa solidifica-se para o homem da rua. Em outras palavras, defendemos o ponto de vista que *a sociologia do conhecimento diz respeito à análise da construção social da realidade*.^[537]

As três partes do livro de Berger e Luckmann — *The Social Construction of Reality* [A construção social da realidade] — são dedicadas ao desenvolvimento dessa tese. Após prolegômenos na parte 1, eles voltam sua atenção, na segunda seção, para uma análise intitulada “A sociedade como realidade objetiva”. Aqui eles consideram como a “realidade” se congelou ou se tornou reificada para a pessoa mediana, especialmente em termos de institucionalização e legitimação. Na terceira parte eles discutem “A sociedade como realidade subjetiva”, onde analisam a internalização da “realidade” por meio do processo de socialização. Este mundo, que é socialmente criado, possui uma validade tanto objetiva como subjetiva e funciona como se fosse a lei (*nomos*) que governa toda a realidade. Ele é uma perspectiva inteligente, coerente e normativa que dá sentido às coisas como são encontradas na vida diária. Ora, conquanto não estejam dispostos a chamar essa perspectiva de “cosmovisão”, o que eles estão descrevendo certamente soa como uma. Definida assim em sentido mais amplo, uma “cosmovisão” se torna precisamente o que Berger e Luckmann apontavam para a compreensão sociológica.

Na avaliação de Berger, há imperativos biológicos e categóricos enraizados na psique humana que precisam da criação desse mundo simbólico, sujeito a leis. Os seres humanos devem fabricar um escudo conceitual para se proteger do que de outra

forma seria um cosmo alienante e sem sentido. Esse escudo funciona, nas palavras de Berger, como um “dossel sagrado” que protege indivíduos e culturas inteiras da ameaça sempre presente do caos. Em outro livro, intitulado *The Sacred Canopy* [O dossel sagrado], Berger, como autor solitário, explica o que quer dizer com esse conceito, centrando-se na ideia de *nomos* que estrutura ou ordena o mundo: “Visto na perspectiva da sociedade, todo *nomos* é uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado, uma pequenina clareira de lucidez numa floresta informe, escura, sempre ominosa. Visto da perspectiva do indivíduo, todo *nomos* representa o luminoso ‘lado diurno’ da vida, precariamente oposto às sinistras sombras da ‘noite’. Em ambas as perspectivas, todo *nomos* é um edifício levantado frente às poderosas e estranhas forças do caos. Esse caos deve ser mantido em cheque a todo custo”.^[538]

Um sistema abrangente de lei e ordem, portanto, é fabricado para proteger seus criadores da catástrofe. Uma tênue linha cognitiva separa os indivíduos e as sociedades de um encontro direto com o niilismo. Se essa linha for apagada ou o dossel entrar em colapso, uma crise da maior magnitude resultará da exposição ao nada absoluto.

Muito tempo atrás, o autor do livro de *Eclesiastes* descreveu com grande franqueza o caráter nu e cru da existência humana “debaixo do sol” como vão e fútil, um esforço desesperado de perseguir o vento. Melhor, disse ele com pessimismo, é o dia da morte que o dia do nascimento (*Eclesiastes* 7.1). Mais recentemente, de modo parecido, os filósofos existenciais descreveram a vida no cosmo em termos alarmantes como uma “praga” (Camus) ou como a experiência de uma “náusea” sem fim (Sartre). Desespero, ansiedade e tédio são os companheiros emocionais da vida. Embora separados por vários milhares de anos, esses dois pontos de vista, o bíblico e o extrabíblico, são lembretes pungentes do niilismo essencial que aparentemente permeia o cosmo, ao menos no seu estado caído. Os seres humanos não podem sobreviver, nem tampouco prosperar, num ambiente tão caótico sem algum tipo de aparato profilático que misericordiosamente os proteja dos fatos duros, frios e cruéis da

realidade. Nesse sentido, lembramo-nos do conceito de Karl Jaspers de “situações últimas” na vida que consistem em conflito, sofrimento, culpa e morte. Essas condições “limite” ou “de fronteira”, como também as chamava, levam à produção de várias “conchas” cognitivas e fiduciárias como maneiras necessárias de lidar com a loucura e a dor virtualmente onipresentes. Como o próprio Jaspers observou, os seres humanos não podem viver sem suas “conchas” mais do que os mexilhões podem viver sem as suas.

Por essas razões, também temos a produção do que Berger chama de “dosséis sagrados”. O niilismo é de fato inviável e, como medida profilática para manter o caos sob controle, a raça humana faz todos os esforços para fabricar um Universo estável e simbólico que a proteja dos terrores supremos de um mundo não conceptualizado. Algum tipo de “verdade” sobre a natureza das coisas é uma necessidade humana e social fundamental para compensar a falta de abrigo cognitivo e existencial. Adiado por ora a questão da veracidade delas, esta parece ser precisamente a função desempenhada pelas cosmovisões na experiência humana: não necessariamente como sistemas conceituais bem-desenvolvidos (embora possam sê-lo), mas pelo menos como impressões gerais sobre a natureza do Universo e da vida nele, como uma lei, ou estrutura, ou paradigma que gere algum tipo de ordem em meio ao caos abundante. A cosmovisão é de fato uma espécie de “dossel sagrado” — “sagrado” no seu supremo valor para os adeptos, e “dossel” no seu papel como escudo protetor contra a sempre presente ameaça do niilismo. Embora Berger e Luckmann tenham substancialmente afastado da consideração epistêmica as cosmovisões como sistemas intelectuais, redefini-las em termos menos acadêmicos como constructos pressuposicionais e conectá-las ao conceito de dossel sagrado as tornaria candidatas adequadas à análise sociológica. De fato, se as cosmovisões têm algo significativo a dizer sobre o entendimento de um indivíduo ou de uma sociedade acerca da natureza da realidade, parece eminentemente plausível sugerir que uma chave para tornar acessível a compreensão da produção, distribuição e influência delas deve ser encontrada na sociologia do conhecimento.

Karl Marx e Friedrich Engels: cosmovisão e ideologia

Por causa dos elevados riscos associados a essa atividade humana essencial de fazer mundos, as realidades socialmente construídas podem, às vezes, endurecer a ponto de virarem “ideologias” nas quais as ideias são usadas como “armas para interesses sociais”.^[539] “Dosséis sagrados” podem se solidificar e rapidamente ser usados como um porrete. Em seu próprio benefício, Karl Marx e Friedrich Engels foram prescientes na sua compreensão dessa realidade e do seu uso pela classe burguesa. Embora referências à “cosmovisão marxista” ou *Weltanschauung* marxista-leninista sejam abundantes,^[540] tecnicamente falando foi Friedrich Engels (1820-95), mais do que Karl Marx (1818-83), quem tinha interesse nas cosmovisões, a versão materialista em particular. Em suas reflexões sobre a metafísica da “revolução”, Engels argumenta que sua hipótese filosófica básica tem a ver com a relação entre mente e matéria. A mente é uma função da matéria tanto em termos ontológicos como epistêmicos. A natureza, em outras palavras, é o “show inteiro” (para usar um “lewisismo”). Essa cosmovisão “geral” e “simples” do materialismo dialético, como Engels a chama, é a filosofia verdadeiramente científica. Ela é caracterizada pelas reivindicações tradicionais da ciência à objetividade, racionalidade, universalidade e certeza. Por causa da influência de Engels no mundo comunista, a maioria dos que ocupam essa esfera geopolítica aceitam a declaração dele de que o materialismo científico e dialético é o modo normativo de conceber a realidade.^[541] Essa visão da *Weltanschauung* comunista é clara na seguinte descrição da *Great Soviet Encyclopedia* [Grande enciclopédia soviética], que contém mais que apenas um pouco de propaganda.

Em contraste com a cosmovisão burguesa, a cosmovisão comunista, que sintetiza os avanços na ciência e prática social, é consistentemente científica, internacionalista e humanista. Sua origem coincidiu com o aparecimento do movimento revolucionário dos trabalhadores. A filosofia marxista-leninista — o materialismo dialético e histórico — forma o núcleo da

cosmovisão comunista. A cosmovisão marxista-leninista é uma ferramenta poderosa para a transformação revolucionária do mundo. É uma das forças decisivas que organizam as pessoas na luta pelo socialismo e comunismo. No mundo contemporâneo há uma luta aguda entre duas cosmovisões opostas — a comunista e a burguesa. A influência do marxismo-leninismo, que triunfa pela força da verdade e pela validade das suas premissas consistentemente científicas, está crescendo durante essa luta.

[\[542\]](#)

A cosmovisão marxista-leninista se tornou a ideologia dominante na sociedade socialista, proporcionando o contexto para o sentido da vida e fornecendo a grade para formatar e interpretar a soma total dos eventos humanos. “A formação da cosmovisão comunista entre as grandes massas de trabalhadores é o cerne de todo o trabalho do partido na criação ideológica.”[\[543\]](#) As implicações dessa *Weltanschauung* são totais, afetando todas as áreas do pensamento, da vida e da cultura. “O Partido Comunista se esforça em fazer com que cada pessoa veja o significado da sua vida na luta pela concretização prática dos ideais do comunismo, entenda claramente o curso e as perspectivas para o desenvolvimento dos acontecimentos mundiais, analise os acontecimentos sociopolíticos corretamente e conscientemente construa a nova sociedade. Uma tarefa muito importante do partido é a educação das pessoas na atitude [da cosmovisão] comunista em relação ao trabalho, na moralidade comunista e no verdadeiro humanismo, patriotismo e internacionalismo.”[\[544\]](#)

Engels acreditava que o marxismo era o que melhor incorporava as implicações da cosmovisão materialista a todos os campos importantes do conhecimento. Embora Marx nunca tenha mostrado muito interesse na transformação das ciências a partir da perspectiva do seu próprio sistema, Engels se interessava. Este reconheceu que as massas dos trabalhadores — o proletariado — aspirava a compreender a totalidade da vida e seus mistérios dentro da estrutura do materialismo científico marxista. Daí que Engels passou a elaborar os detalhes desse *intellectus* de forma abrangente, ampliando suas implicações através das ciências e

formando uma visão da vida que serviria como centro cognitivo para o partido.^[545]

Ora, conquanto Marx possa ter sido relativamente complacente com as implicações disciplinares mais amplas da sua própria *Weltanschauung*, ele certamente estava preocupado com o parente mais próximo dela, na noção de ideologia.^[546] De acordo com a *Great Soviet Encyclopedia*, “o conceito de cosmovisão está relacionado, mas não coincide, com o conceito de ideologia. Cosmovisão é um conceito mais amplo que ideologia, que abrange apenas aqueles aspectos de uma cosmovisão que são orientados aos fenômenos sociais e às relações de classe. A cosmovisão, em contraste, se aplica a toda a realidade objetiva.”^[547] Marx explorou de que forma uma ideologia, como um subconjunto ou espécie de *Weltanschauung*, poderia ser implementada como armamento cognitivo a serviço dos interesses de classe, fossem eles revolucionários ou reacionários, progressistas ou conservadores, liberais ou radicais, internacionalistas ou nacionalistas.

A noção marxista de ideologia pode ser entendida em relação a uma questão que ocupou os filósofos franceses, mas que eles não foram capazes de resolver satisfatoriamente: “Por que tem havido tantas crenças falsas sobre a sociedade e a natureza humana?”^[548] As limitações intelectuais e a retórica dos propagandistas eram as razões, disseram os teóricos iluministas, mas para Marx esses fatores eram insuficientes para justificar tais diferenças. Marx propôs uma explicação alternativa, destacando o tema da ideologia: “No que se refere às sociedades divididas em classes, a principal resposta de Marx é que muita ideologia é inevitável numa sociedade de classes porque a classe economicamente dominante requer a existência de crenças falsas para o seu domínio contínuo e tem recursos para perpetuar as crenças que são do seu interesse”.^[549] Numa sociedade composta de burguesia e proletariado, mais uma divisão de trabalho dos tipos manual e mental, há toda a probabilidade de que os membros da classe trabalhadora majoritária experimentarão uma espécie de alienação do seu trabalho, criando assim um senso de desumanização e agitação. Contudo, aqueles que detêm os meios de produção não podem perder o controle da

sua situação rentável. Para preservar seu estado de preeminência e privilégio, a classe dominante deve construir sistemas de crença acerca de preocupações últimas (Deus, Universo, humanidade, moralidade etc.) e comunicá-las persuasivamente às massas para mantê-las subjugadas. Entorpecida por essas reificações, a classe trabalhadora desenvolve uma falsa consciência, convencida de que a atual ordem socioeconômica é sancionada pelas ordens naturais ou eternas. Na guerra de classes em curso, os capitalistas burgueses inventam uma superestrutura ideológica que mantém o proletariado sob controle. Marx descreve esse processo na sua obra *The German Ideology* [A ideologia alemã], onde podem ser encontradas muitas de suas reflexões sobre o assunto. “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante.”^[550]

Marx acredita que os seres humanos são os arquitetos de suas próprias ideias e concepções, especialmente quando estas são geradas a partir das condições materiais e sociais de vida. Ele é claro em sua proposição central sobre a origem da consciência humana: “Não é a consciência que determina a vida..., senão a vida que determina a consciência”.^[551] O paradigma intelectual reinante não é outra coisa senão uma expressão da consciência da classe dominante tal como gerada pelas condições materiais existentes. Essas ideias governantes são recebidas como leis eternas e universais, inseridas na própria constituição do Universo. Desse modo as noções da classe dominante determinam os contornos intelectuais das épocas que ela domina. “Na medida em que dominam como classe e determinam uma época histórica em toda a sua extensão, é evidente que esses indivíduos dominam em todos os sentidos e que têm uma posição dominante, entre outras coisas também como seres pensantes, como produtores de ideias, que regulamentam a produção e a distribuição dos pensamentos da sua

época; suas ideias são portanto as ideias dominantes de sua época.”^[552]

A ambição de Marx e Engels é purgar as classes trabalhadoras da sua falsa consciência para libertá-las para a revolução contra os seus opressores. No passado, “os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras”. Entretanto, Marx é bastante claro: “do que se trata é de *transformá-lo*”.^[553] Essa transformação deve começar com uma libertação da escravidão ideológica. Por consequência, Marx e Engels definem em termos francos sua agenda: “Livremo-los, pois, das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles se estiolam. Revoltemo-nos contra o domínio dessas ideias”.^[554]

Evidentemente, Marx e Engels não consideram seu próprio sistema de pensamento uma reificação ou ideologia. E, para eles, o sistema tampouco parece estar preso nas areias movediças do tempo ou relativismo. Como eles conseguem realizar esse ato de fuga epistemológica? A resposta é bastante simples. Eles veem seu próprio sistema como a verdadeira filosofia e a única *Weltanschauung* genuinamente científica. Todas as ideologias e cosmovisões concorrentes carecem das credenciais distintamente científicas e metafísicas do marxismo. Sua cientificidade, fundamentada no materialismo dialético, lhe fornece os critérios necessários para criticar as estruturas socioeconômicas opressivas e suas ideologias egoístas. Marx e Engels, obviamente modernistas por excelência, partilhavam da confiança do iluminismo na razão e na ciência. Como uma encarnação da epistemologia dessa era, eles aparentemente viam seu próprio sistema como uma pedra de toque da verdade, o cobiçado ponto arquimediano a partir do qual julgar e mover o mundo. Para Marx e Engels, então, o oposto de todas as ideologias era a verdade e objetividade da própria cosmovisão científica deles.^[555]

Em suma, Marx e Engels fizeram contribuições importantes para as ideias acerca de ideologia e cosmovisão, respectivamente. Marx não identificou as implicações teóricas da sua própria estrutura filosófica, mas derivou de suas proposições centrais uma poderosa concepção de ideologia pela qual explicou a dinâmica do domínio e engano cultural. As ideologias são a prole da

produtividade material e das relações sociais, e são sempre apoiadoras da classe dominante. São instrumentos de poder que servem aos interesses do partido mais forte como interpretações mistificadoras da ordem das coisas. Engels tomou a metafísica do materialismo dialético, casou-a com o marxismo e estendeu sua aplicação a todas as disciplinas relevantes. Em suas mãos o marxismo se tornou uma *Weltanschauung* “todo-abrangente” que afeta a soma total da existência humana. Embora possam ser tecnicamente distinguíveis no pensamento marxista, cosmovisões e ideologias são formas fundamentais de conceber a natureza das coisas, e estas últimas podem, certamente, ser mobilizadas para assegurar a hegemonia da classe econômica dominante.

“Cosmovisão” na antropologia cultural

Nesta seção vamos empreender uma investigação sobre o que se poderia chamar de “tradição de cosmovisão” na antropologia cultural, particularmente como se desenvolveu nos Estados Unidos. [\[556\]](#) O “ethos” dessa tradição de cosmovisão foi habilmente captado numa declaração pessoal de Bronislaw Malinowski, na qual expressa sua paixão antropológica em termos de cosmovisão.

O que me interessa realmente no estudo do nativo é sua visão das coisas, sua *Weltanschauung*, o sopro de vida e realidade que ele respira e pelo qual vive. Cada cultura humana dá a seus portadores uma visão do mundo definida, um certo gosto pela vida. Nas viagens pela história humana e pela superfície terrestre, é a possibilidade de ver a vida e o mundo de vários ângulos, peculiar a cada cultura, que sempre me encantou mais que tudo, e me despertou o desejo sincero de penetrar noutras culturas, compreender outros tipos de vida. [\[557\]](#)

Apesar da importância da cosmovisão, há uma lamentável escassez de reflexões teóricas sobre o assunto. Como afirma Michael Kearney, “embora a cosmovisão seja um dos temas centrais da antropologia cultural norte-americana, há surpreendentemente

pouca literatura teórica a respeito”.^[558] Inegavelmente, a popularidade do conceito de cosmovisão na antropologia contemporânea declinou abruptamente. Isso se deve, em grande parte, à “guinada linguística” na teoria social, em que a semiótica e outros ramos do estudo da linguagem fornecem agora os paradigmas para pensar sobre e interpretar os fenômenos culturais. Embora sejam termos mais ou menos sinônimos, as referências a “ordem simbólica” ou “código cultural” substituíram a “cosmovisão” e estão visivelmente em ascensão hoje.^[559] Apesar dessa tendência recente, o conceito de cosmovisão tem um lugar marcante na teoria e história antropológica, como iremos ver. Começaremos analisando o longo tratamento de Michael Kearney ao tema da cosmovisão onde ele teoriza sobre o conceito a partir de um ponto de vista notadamente marxista.

Michael Kearney: cosmovisão

No início do seu volume, Michael Kearney afirma o que o presente estudo já havia demonstrado; a saber, que a “cosmovisão é um assunto de imensa importância na filosofia e nas ciências sociais”. Seu lamento é que “uma teoria coerente de cosmovisão não existe”, e assim um dos principais propósitos do seu livro é “promover o estudo de cosmovisão” tanto do ponto de vista teórico como prático.^[560] Sua abordagem é de natureza científica e é informada por uma variedade de suposições marxistas (p. 1, 53 e *passim*). Em primeiro lugar, Kearney acredita que a cosmovisão “é uma ferramenta potencialmente poderosa para explorar os recessos da consciência humana socialmente construída, tendo assim o potencial — como algo ainda amplamente despercebido — de libertação em todos os sentidos da palavra” (p. ix). Em outras palavras, um entendimento das cosmovisões como causa ou efeito de uma realidade socialmente construída poderia contribuir significativamente para a desreificação de vários sistemas de crença ou significado e facilitar o êxodo daqueles que são mantidos cativos por eles. Essa é certamente uma preocupação marxista.

Em segundo lugar, Kearney vê uma profunda conexão entre cosmovisões e ideologia.^[561] Não apenas que as cosmovisões (plural) servem aos interesses de classe, mas também que o pensamento ou a teorização sobre a própria “cosmovisão” como conceito é ideologicamente fundamentada (especialmente nas tradições do idealismo cultural, ou do materialismo histórico). Nas palavras de Kearney, “a suposição aqui é que uma teoria de cosmovisão, como qualquer cosmovisão geral, é no mais das vezes a perspectiva de um grupo ou classe, definida como estando em oposição a outras, com tendência a ser, portanto, de natureza ideológica. Isto é, ela serve para promover ou perpetuar a posição social daqueles que mantinham a visão, dependendo de como estejam em relação aos seus antagonistas” (p. 2). De fato, Kearney acredita que a fonte ideológica da teoria de cosmovisão contemporânea é a da “cultura burguesa liberal norte-americana em geral” e, especificamente, das “suposições tácitas da antropologia liberal” (p. x). Seu objetivo é forjar um modelo alternativo — um “modelo progressivo verdadeiramente libertador de cosmovisão” que seja simpático com as disposições marxistas (p. x). Kearney está, por óbvio, ciente da “relatividade sociológica da teoria de cosmovisão” em si (p. 2). Ele reconhece que não há nenhum fundamento neutro isento de valores sobre o qual se apoiar na construção, promoção ou crítica da teoria de cosmovisão em si. Mesmo o positivismo, além de ser uma filosofia pobre e má ciência, é um preconceito ideológico. Cada teórico que aborda a cosmovisão o faz a partir desta ou daquela perspectiva em particular. Os resultados dessa teorização irão naturalmente expressar o ponto de vista ideológico do teórico. Uma cosmovisão, em outras palavras, subjaz toda e qualquer teoria de “cosmovisão”!

Isso leva a uma das contribuições mais importantes do livro de Kearney, qual seja, seu apelo a um reconhecimento dos vieses ideológicos que informam a própria teoria de cosmovisão. O que se faz necessário é uma “antropologia reflexiva de cosmovisão”, ou “teoria de meta-cosmovisão”, que exponha os cenários ideológicos que geram uma perspectiva particular sobre cosmovisão e cosmovisões (p. x, 2). As teorias e modelos de cosmovisão não são produtos de um pensamento sem pressuposições.

Para desenvolver um pouco mais essa importante contribuição, Kearney declara que as duas orientações ideológicas mais proeminentes dirigindo a teoria de cosmovisão são o idealismo cultural e o materialismo histórico. O primeiro ponto de vista tem dominado a antropologia cultural norte-americana e é conservador, enquanto o último é de orientação marxista e progressista. A questão debatida por ambos os campos é familiar: são as ideias na consciência que causam as condições sociais, ou são as condições sociais que causam as ideias na consciência? O idealismo cultural, acreditando que as ideias são a realidade preeminente, “assume que as condições materiais são moldadas por alguma força imaterial que, essencialmente, opera de forma independente da matéria e é responsável pelos fenômenos materiais” (p. 11). De acordo com esse modelo na antropologia, a cultura consiste no conhecimento compartilhado, adquirido tacitamente; e o objetivo do antropólogo é estudar a cultura, que é produto das ideias alojadas na mente dos membros de uma comunidade. À luz disso, as cosmovisões seriam, em ampla medida, concebidas a partir do nada no pensamento ou pela operação independente da mente criando seus conceitos ou símbolos, os quais, no devido tempo, moldariam as condições materiais da vida. Kearney argumenta que uma razão básica por que essa abordagem idealista tem dominado a antropologia cultural nos Estados Unidos é que os antropólogos mais influentes são relativamente abastados e estão associados às classes superiores na Europa e nos Estados Unidos (incluindo a tradição proveniente de Franz Boas).^[562] Ele faz o seguinte comentário interessante e provocativo: “E mesmo hoje a maioria dos antropólogos não experimentou pessoalmente a fome e a pobreza associadas à vida vivida no nível da sobrevivência. Por consequência, vivendo no mundo das ideias, eles tendem a deixar essa preocupação com os fenômenos mentais moldar sua teoria antropológica e assumir que as ideias têm a mesma importância na vida das pessoas que eles estudam” (p. 16).

Contrariamente a essa indiferença existencial está a escola do materialismo histórico. Esta perspectiva, que abraça a materialidade como a realidade final, “dá importância primordial às condições materiais e sociais como sendo a origem de qualquer

autoconsciência particular e do conhecimento em geral... Nesse ponto de vista, a questão do conhecimento humano é inseparável dos assuntos humanos práticos e da história humana” (p. 14). O rótulo “materialismo histórico” é preciso, pois o conteúdo do pensamento humano é o produto do fluxo de uma história vitalmente conectada com o mundo material. Fazendo uso da metáfora colorida de Kearney, a subestrutura histórico-materialista é o cão que balança o rabo superestrutural da consciência (os idealistas culturais colocam isso no sentido inverso). Se a consciência humana é fruto da absorção na vida histórica e material, não admira que os defensores desse ponto de vista critiquem suas contrapartes idealistas por divagarem “nas superestruturas da sociedade sem fundamentar suas análises na base que é a maior — geralmente a principal — condição que molda os fenômenos sociais ou culturais em que eles estão interessados” (p. 16). Se os teóricos que estão interessados na cosmovisão são materialistas ou idealistas, isso faz uma grande diferença na forma como abordam o assunto e no resultado do seu pensamento. Eles não podem permanecer neutros, mas devem se comprometer com uma escola de pensamento ou outra. Dada a predileção do próprio Kearney, seu principal objetivo nesse ensaio é “resgatar a cosmovisão do campo idealista e conduzi-la ao seu lar devido — que é... o materialismo histórico” (p. 16).

Assim, ele passa a formular uma teoria de “cosmovisão” que é guiada em cada estágio do seu desenvolvimento pelo seu (Kearney) compromisso com essa orientação fundamental. Isso inclui sua definição de “cosmovisão”, que ele diz ser “um conjunto de imagens e suposições sobre o mundo” (p. 10). Ele elabora sobre essa breve descrição com uma declaração mais desenvolvida, a saber: “A cosmovisão de uma pessoa é seu modo de olhar para a realidade. Consiste em imagens e suposições básicas que fornecem uma forma mais ou menos coerente, embora não necessariamente acurada, de pensar sobre o mundo. Uma cosmovisão compreende imagens do Eu e de tudo que é reconhecido como não Eu, além de ideias sobre as relações entre eles, bem como com outras ideias...” (p. 41).

Com base nessa definição operacional de “cosmovisão”, Kearney cita três principais problemas que devem ser abordados para se desenvolver uma teoria de cosmovisão coerente (p. 10, 65, 109, 207).^[563] O primeiro problema tem a ver com os tipos necessários e universais de imagens e suposições que fazem parte de qualquer cosmovisão. Que categorias universais e cognitivas, como produtos dos processos evolutivos, são constitutivas da mente humana e necessárias para a formação de cosmovisão em qualquer lugar do globo? Que temas ou imagens são intrínsecos a cada cosmovisão, tornando as comparações e a comunicação multicultural possíveis? Essa é uma característica importante do modelo de Kearney, e uma característica um tanto kantiana. Ele argumenta que, assim como existem características universais na fisiologia e na anatomia humanas que permitem a um médico em qualquer lugar a qualquer momento fazer um diagnóstico e tratar um paciente usando remédios, existe um “conjunto universal de categorias diagnósticas para descrever as cosmovisões” (p. 65). Embora a *substância* ou conteúdo desses universais possa diferir, e de fato difira, eles existem como categorias independentes por direito próprio. São os *a priori* universais de cosmovisão. Kearney enumera cinco deles: o eu e o outro, o relacionamento, a classificação, a causalidade, o espaço e o tempo.^[564] Essas dimensões da mente são determinantes para o pensamento humano sobre a vida e a realidade, embora o conteúdo dessas dimensões mude de tempos em tempos, de contexto para contexto, de cultura para cultura. Essas categorias estão integradas numa “ligação lógico-estrutural” que compreende o esqueleto sobre o qual a carne de qualquer cosmovisão deve se sustentar (p. 65-107).

O segundo problema para o modelo de Kearney tem a ver com a formação desses universais e categorias. Que conexão ou relação mantêm eles com o mundo que supostamente representam? Que tipos de forças determinam ou moldam o conteúdo dessas várias categorias? Quais as razões para as diferenças entre as cosmovisões? Kearney menciona dois fatores básicos. Em primeiro lugar estão as “causas externas”, pelas quais ele se refere a forças e condições não cognitivas, ambientais, incluindo o ambiente natural, as condições materiais da vida, a organização social, a

tecnologia e os eventos históricos que influenciam e moldam o pensamento. Em segundo estão as “causas internas”, que, segundo Kearney, têm a ver com a dinâmica interna ou “acomodação” entre as suposições de cosmovisão na sua tentativa de alcançar uma “integração lógico-estrutural”. Algum tipo de coerência interna e harmonia existencial deve ser criada entre as categorias cognitivas moldadas pelas ideias e condições materiais da vida. “Por exemplo”, como afirma Kearney em outro lugar, “as ideias sobre causalidade estão relacionadas com a classificação das coisas de forma tal que as ideias sobre a causalidade mágica são consistentes com a presença presumida de seres que podem transformar sua identidade, como uma bruxa que pode tomar a forma de um animal”.

[565] Kearney também ilustra esse aspecto da formação de cosmovisão ao analisar a dinâmica interna da cosmologia grega e a estrutura intelectual das cosmovisões científica e bíblica (p. 109-45). Kearney também menciona que as cosmovisões são amiúde *projetadas* sobre o Universo e *reificadas*. Como ele explica, isso ocorre porque “os seres humanos parecem se sentir desconfortáveis quando não têm respostas para preocupações básicas como a vida, a morte, a doença, a cosmologia e seu próprio destino em geral. Por consequência, os seres humanos tendem inconscientemente a dar respostas satisfatórias que muitas vezes têm pouca relevância direta nas coisas que eles se propõem a explicar” (p. 117). Essas duas características do modelo de Kearney — causas externas e internas — são sua tentativa de explicar como as categorias universais de cosmovisão são formadas e integradas numa perspectiva abrangente sobre a realidade. Esse processo é a explicação de Kearney para a diversidade de cosmovisões e serve de base para uma comparação entre as mesmas, assim como para a comunicação entre paradigmas.

Isso leva ao terceiro e mais importante problema: a questão do impacto prático de uma cosmovisão na vida diária e no comportamento. Que relação existe entre o conteúdo das categorias de cosmovisão e o comportamento sociocultural? Que tipo de influência uma cosmovisão tem sobre a vida? Para responder essas perguntas, Kearney se volta para dois exemplos etnográficos. Primeiro, seu estudo dos índios da Califórnia (antes do contato com

os europeus), que ilustra a integração de toda uma cosmovisão. Em segundo, ele mostra como os universais da cosmovisão dos camponeses mexicanos, especialmente em Ixtepeji, foram formados no decurso da história pela experiência da pobreza e como essa cosmovisão afeta, por sua vez, o comportamento sociocultural-cultural deles.^[566] Seu principal argumento aqui é que a cosmovisão camponesa “só pode ser compreendida numa perspectiva histórica que englobe as relações econômicas, políticas e demográficas no maior mundo de que a comunidade camponesa faça parte” (p. 7). Os ingredientes essenciais do modelo de Kearney, então, são pormenorizados nesses dois exemplos, que incluem uma demonstração do impacto da cosmovisão no comportamento humano.

Para revisar, Michael Kearney faz um esforço fino para preencher o que falta na teoria de cosmovisão, em especial no contexto da antropologia cultural. Ele reconhece como o conceito de cosmovisão pode ajudar no entendimento da natureza da consciência humana socialmente construída e ajudar na sua libertação. Ele também delinea a relação da cosmovisão com a ideologia, no que é uma contribuição das mais importantes do seu livro. Kearney demonstra não apenas como as cosmovisões podem servir de ideologias, mas também como certos princípios ideológicos afetam as teorias sobre a natureza, o conteúdo e a função das próprias cosmovisões. O modelo de Kearney consiste de três componentes básicos. Primeiro, a identificação estruturalista ou kantiana dos universais de cosmovisão. Em segundo, a formação e o desenvolvimento desses universais por causas externas e internas. O terceiro aspecto tem a ver com o impacto das categorias de cosmovisão, moldadas por causas externas e internas, na vida diária e no comportamento sociocultural-cultural. O modelo marxista de cosmovisão de Kearney é rico e fértil, gerando *insights* e pensamento adicionais. Tal como se apresenta, é um dos modelos de cosmovisão mais completos disponíveis hoje em qualquer disciplina.

Robert Redfield: as cosmovisões primitivas e modernas

Para Robert Redfield (1897-1958), as cosmovisões são tão antigas quanto a humanidade. Como ele coloca, “a cosmovisão, de algum tipo, é tão antiga quanto as demais coisas que são igualmente humanas e que se desenvolveram junto com a cosmovisão: a cultura, a natureza humana e a personalidade”.^[567] Talvez porque visse a cosmovisão como algo intrinsecamente e veneravelmente “antropológico”, ele tornou esse tema um dos focos do seu programa de pesquisa. Redfield era o líder de um grupo mais amplo de estudiosos sediados na Universidade de Chicago em 1950 que fizeram da “cosmovisão” um tópico central do seu trabalho. Redfield mostrou um interesse inicial no assunto em uma de suas primeiras publicações, intitulada *The Folk Culture of Yucatan* [A cultura folk de Yucatan] (1941).^[568] À medida que seu pensamento se desenvolvia, ele produziu vários trabalhos importantes sobre esse tema. O primeiro foi um artigo intitulado “The Primitive World View” [A cosmovisão primitiva], publicado em 1952, seguido de um capítulo de teor parecido chamado “The Primitive World View and Civilization” [Cosmovisão primitiva e civilização],^[569] que apareceu no seu livro *The Primitive World and Its Transformations* [O mundo primitivo e suas transformações] (1953). Duas monografias adicionais publicadas em 1955 e 1956 apresentam apenas aprimoramentos modestos sobre suas declarações anteriores.^[570] Para os presentes propósitos, analisarei o fascículo de 1953 de Redfield, “The Primitive World View and Civilization”, que apresenta seu pensamento essencial sobre a própria noção e descreve o que ele chama de “a grande transformação da cosmovisão”, tal como ele explica a mudança da visão de vida primitiva para a moderna.^[571]

Redfield acredita que a “cosmovisão” identifica uma daquelas coisas que são as mais gerais e persistentes nas pessoas. O conceito tem lugar numa constelação de outros conceitos humanísticos tais como cultura, etos, caráter nacional e tipo de personalidade. De acordo com Redfield, “cosmovisão” deve ser definido como “a forma como uma pessoa caracteristicamente vislumbra além o Universo” (p. 85). A cultura, por exemplo, designa como um povo se parece a um antropólogo, mas “cosmovisão’

sugere como todas as coisas se parecem a um povo, ‘a designação do existente como um todo’”. “Cosmovisão” está frequentemente associado a uma variedade de questões: o que é e deve ser, padrões e formas de pensamento, atitudes, tempo, emoções e assim por diante. Contudo, para Redfield o termo tem uma nuance específica, referindo-se à “estrutura das coisas tal como está ciente delas o homem. Tal como vemos a nós mesmos em relação a tudo o mais” (p. 86). A cosmovisão é como um palco em que cada ser humano é um personagem vendo a si mesmo, falando seu roteiro e vendo tudo o mais. Ela abrange muitas coisas — a natureza, as coisas não vistas (seres, princípios, tendências, destinos), a história e muito mais. O mais importante, segundo Redfield, é o fato de que todas essas coisas são organizadas e estruturadas por uma cosmovisão. Como ele explica, “o que, na cosmovisão, é diferente em cada cultura, etos ou caráter nacional é que ela é um arranjo das coisas que são observadas, coisas em primeira instância concebidas como existentes. É a forma como os limites ou ‘não limites’, as coisas com que, e no que, se deve viver são caracteristicamente conhecidas” (p. 87). As cosmovisões, portanto, analisam o cosmo e todas as coisas nele paradigmaticamente, tornando possível um conhecimento da realidade.

Têm todas as pessoas na mesma sociedade a mesma cosmovisão? Redfield acha que não. Pode haver uma maneira muito geral de classificar um determinado povo. Todos os norte-americanos, por exemplo, poderiam ser descritos em termos muito gerais como pessoas que creem na liberdade, igualdade e soberania dos povos. Ao mesmo tempo, aqueles mais reflexivos e teóricos numa cultura veem o mundo de uma forma diferente da dos seus vizinhos menos filosóficos. Mesmo nas sociedades primitivas há diferenças de cosmovisão entre tipos ativos e contemplativos, e esse é ainda mais o caso em sociedades avançadas, científicas. As cosmovisões, ao que parece, diferem *dentro* das culturas (p. 87-89).

Redfield quer saber o que é verdade para todos os seres humanos e o que é verdade, se é que algo pode ser verdade, para todas as cosmovisões. Ele acredita que o conceito de cosmovisão é uma forma de verificar o que é universal na natureza humana. Uma

coisa parece certa: todas as pessoas apreciam e compartilham o mesmo mundo. Há apenas um mundo, não importa de quantas maneiras ele possa ser interpretado. Ademais, o próprio conceito de cosmovisão parece ser universal. Todo mundo tem uma cosmovisão, sem exceção. Sendo tal o caso, como Redfield acredita, é possível identificar as categorias e temas comuns com os quais todas as cosmovisões se interessam. De modo similar a Kearney, ele procede a identificar vários “universais de cosmovisão”. Primeiro, há o “eu” e o “outro”. O eu pode ser dividido entre “eu” e “mim”. O “outro” pode ser subdividido em duas categorias, o “humano” e o “não humano”. O “outro humano” pode ser classificado nos grupos de “jovem” e “velho”, “masculino” e “feminino”, “nós” e “eles”. O “outro não humano” também é divisível em dois domínios, “Deus” e “natureza”. Por fim, “a cosmovisão de todos os homens”, como Redfield a chama, inclui espaço e tempo, bem como nascimento e morte.

Toda cosmovisão aborda essas categorias universais, embora elas sejam preenchidas de formas radicalmente diferentes em cada contexto cultural. Para destacar o “brilho de cada cosmovisão única”, Redfield articula quatro conjuntos de perguntas com base nesses temas de cosmovisão onipresentes: O que é confrontado? Qual é a natureza do não homem? O que o homem é chamado a fazer? Qual é a fonte da ordem das coisas? Ele compara as respostas de vários grupos culturais a essas perguntas, incluindo o Monte Arapesh, os Zuni e os antigos mesopotâmicos, por sua vez demonstrando diferenças acentuadas, apesar das preocupações que eles tinham em comum. Assim, em matéria de cosmovisões, há uma unidade notável de universais e uma grande diversidade de substância.

Essa discussão segue para a questão da transformação da cosmovisão primitiva pelo seu encontro com a civilização moderna dominada pela ciência. Redfield diz que três coisas básicas podem ser ditas sobre a cosmovisão primitiva, pré-civilizada. A primeira característica é o caráter unitário do cosmo no qual a humanidade, a natureza e Deus eram um. Nessa unidade o cosmo era concebido como sagrado e pessoal. O segundo atributo é o senso de mutualidade e cooperação que existia entre o homem e o não

homem. Deus, a natureza e a humanidade coexistiam num sistema coerente de interdependência e apoio compartilhado. O terceiro traço da cosmovisão primitiva é o fato de que o homem e o não homem estão unidos numa ordem moral. A vida no Universo é governada por um sistema estabelecido de certo e errado e é mantida em cheque por um mecanismo de consequências.

Ora, Redfield diz que se for feita uma comparação entre essa cosmovisão primitiva e a “civilizada”, observaremos uma das maiores transformações já acontecidas na arquitetura da mente humana. Os três traços da mente primitiva foram todos enfraquecidos, se não derrotados, pela ascensão da civilização e das cidades. A mudança teve início quando a humanidade se separou da ordem unificada do Universo interdependente e moral e se lhe opôs como algo a ser conhecido e dominado. Nesse novo ambiente o cosmo foi concebido como um sistema de propriedades físicas e objetivas e perdeu seu caráter sacro, e a ordem moral do Universo desapareceu. O mundo começou a ser percebido como uma ordem implacável, virtualmente hostil, singularmente indiferente ao bem-estar dos seres humanos. A grande transformação consiste em mudanças na cosmovisão, na forma como o Ocidente entendia a relação entre o homem, Deus e a natureza. Eis como Redfield articula as mudanças iniciais no ponto de vista: “[Na cosmovisão primitiva] o homem fazia parte da natureza e de deus e agia a partir desse senso de participação. Mas gradualmente o homem veio a se afastar e olhar primeiro para Deus-Natureza, então, no caso dos hebreus, para Deus-sem-Natureza e, então, começando com os filósofos jônicos..., para a natureza sem Deus” (p. 109).

Por conta disso, a transição da cosmovisão primitiva para a moderna implica em vários estágios. No estágio um, a humanidade, deus e a natureza estão consolidados (primitivismo). No estágio dois, o homem é separado e vê Deus e a natureza em conjunto. No estágio três, o homem vê Deus sozinho e independente da natureza (monoteísmo). No estágio quatro, o homem vê a natureza sozinho e independente de Deus (materialismo). No desenvolvimento posterior, quando tanto o homem como Deus são separados da natureza, “a exploração da natureza material vem a ser uma atitude primordial” (p. 109-10). Como Redfield aponta, citando Sol Tax, essa

saída radical da cosmovisão primitiva é a “invenção cultural” única do Ocidente. A implicação de Redfield parece ser que em nenhum outro lugar do mundo esse tipo de mudança radical de perspectiva ocorreu. Ela é a descrição da perda de um cosmo unificado, sagrado e moral e sua substituição por um cosmo completamente fragmentado, desencantado e amoral. Redfield conta como a história dessa grande mudança de paradigma foi concluída.

Por volta do século XVII, na filosofia europeia, Deus estava fora do sistema como sendo seu mero relojoeiro. Para o norte-americano primitivo, a natureza era a provisão de Deus para a exploração do homem... foi Descartes quem enunciou o princípio de que a exploração plena da matéria para *qualquer* uso é o dever pleno do homem. O mundo ocidental contemporâneo, agora imitado pelo Oriente, tende a considerar a relação do homem com a natureza como uma relação do homem com a matéria física, em que a aplicação da ciência física ao conforto material do homem é a tarefa primordial do homem na Terra. (p. 110)

Claro, a visão de Deus como o relojoeiro cósmico é chamada de deísmo, que implica uma atitude em relação à natureza como sendo ela a fonte para a exploração científica a serviço das necessidades humanas. Essencialmente, ela era a grande visão científica e filosófica de Descartes (ou pelo menos dos seus discípulos) para o mundo ocidental. Ela implica um entendimento específico da vocação humana. O chamado mais elevado e a busca mais nobre são a sujeição científica de uma terra recalcitrante à finalidade da consolação e realização humana. A grande transformação da cosmovisão, em outras palavras, culmina na modernidade secularizada.

A distância percorrida nessa viagem fascinante da cosmovisão primitiva para a civilização moderna é grande. Redfield valorizava as culturas primitivas, salientando seus aspectos positivos, e considerava qualquer desvio dessa perspectiva como algo negativo e um fator de perturbação. “Ao abordar a cultura urbana moderna através da cultura camponesa, que é a sua contraparte rural, Redfield procurou redescobrir a pureza da cultura *folk* e, de fato,

impô-la novamente a partir de uma preocupação com a boa vida e um interesse na causa da paz e no entendimento entre as nações.”^[572] Assim, a doutrina de Redfield de “cosmovisão” foi colocada a serviço de causas sociopolíticas e se tornou uma agenda reformadora. A modernidade havia corrompido nossa concepção do cosmo e da vida nele e precisava seriamente de uma redenção. Como se fosse um tipo de evangelho, a cosmovisão primitiva, da qual o Ocidente havia decaído, proporcionava alternativas culturais positivas e precisava ser reintroduzida nesse contexto totalmente secularizado. Redfield foi, assim, um tipo de pós-modernista incipiente que lançava um apelo por um antídoto cultural para as modernas catástrofes metafísicas, epistêmicas e morais enraizadas, ironicamente, na cosmovisão primitiva derivada da pesquisa antropológica de Redfield.

Para revisar a contribuição de Redfield, ele vê a formação das cosmovisões como uma característica humana inata. Todos compartilham do mesmo mundo e todos têm uma visão dele, embora essas visões sejam de fato diferentes entre si. Para ele o termo “cosmovisão” significava algo específico; a saber, como as pessoas no centro das coisas olham para fora e veem o Universo, especialmente em termos de totalidades. Com os observadores humanos no centro, uma cosmovisão organiza as coisas no cosmo e torna o conhecimento delas possível. Ela é também a forma como uma pessoa se orienta em relação a tudo o mais. Redfield desejava saber o que é verdade para todos os seres humanos e suas cosmovisões — as categorias comuns pelas quais todas as pessoas analisam o cosmo. Assim, desenvolveu uma tipologia universal que consiste do eu, de outros (humanos e não humanos), de espaço e tempo, de vida e morte. Visto que cada um desses domínios pode ser construído de forma diferente, as cosmovisões podem ser marcadamente divergentes entre si. Um contraste surpreendente é aquele entre as cosmovisões primitiva e civilizada. Redfield oferece uma descrição provocativa da perspectiva primitiva como sendo unificada, interdependente e moral. Essa perspectiva foi eclipsada pela modernidade, com sua visão fragmentada e amoral do cosmo do qual Deus, a humanidade e a natureza são alienados. Redfield usa seu conhecimento da cosmovisão primitiva como base de uma

crítica e a propõe como uma alternativa construtiva, “pós-moderna” para as tragédias da vida moderna.

Implicações finais

Na psicologia, as reflexões de Freud se referiam ao *status* de cosmovisão da psicanálise. Para ele, a psicanálise não constitui uma *Weltanschauung* independente, pois se encaixa firmemente debaixo do guarda-chuva do cientificismo e naturalismo modernos. Para Freud, essa era a única alternativa cognitiva e opção filosófica da humanidade. A partir de uma perspectiva cristã, no entanto, essa posição constitui um sério reducionismo, metafísica (a natureza é todo o espetáculo) e epistemologicamente (há apenas fatos científicos, nenhum valor final). Por outro lado, o teísmo cristão oferece uma alternativa abrangente enraizada no Deus transcendente que é o Criador do Universo e, conseqüentemente, a fonte última de todos os fatos e valores, ou melhor, de todos os fatos valorados e todos os valores factuais. Essa perspectiva sobre a realidade tem um escopo não reducionista ou holístico, integrando o visível e o invisível e abraçando tanto a razão quanto a fé. Uma *Weltanschauung* cristã é convincente por causa de sua capacidade de explicar, de forma rica e satisfatória, a notável diversidade da existência criada e toda a gama da experiência humana de maneira unificada e coerente.

Jung certamente conduz a discussão numa direção diferente. Ele está preocupado com a dinâmica de cosmovisão nas relações, especialmente as terapêuticas. As suposições filosóficas básicas animam tanto o terapeuta como o cliente; assim, devem ser trazidas à tona, pois servirão de base para o diagnóstico e o tratamento e devem ser desafiadas e reformadas conforme a ocasião o ditar. Especificamente, poderíamos nos perguntar como a cosmovisão cristã de um terapeuta ou de um paciente, ou de ambos, poderia afetar a relação entre eles ou a qualidade da própria terapia. Como é que uma visão de vida biblicamente baseada poderia afetar a saúde mental de forma positiva, especialmente no caso de relacionar corretamente o médico e o paciente com a ordem objetiva

da realidade? Certamente as relações em qualquer emprego são fortemente afetadas pelos vários pontos de vista representados pelos profissionais e seus clientes. Sem dúvida, no contexto da igreja, um compromisso compartilhado com a visão cristã da realidade (“a unidade numa visão de vida”, como Kierkegaard a chamou) é o fundamento para a amizade cristã e fornece a base para a irmandade, ou *koinonia*, da comunidade dos crentes na busca de uma autêntica “vida em comunhão”.^[573] As reflexões de Jung sobre o papel da *Weltanschauung* na psicoterapia geram múltiplas possibilidades de consideração das implicações da cosmovisão cristã nesse contexto, em outros cenários profissionais e na comunidade cristã.

Na sociologia, Mannheim procurou divisar um método científico pelo qual se poderia identificar objetivamente as várias cosmovisões como camadas cognitivas pré-teóricas em contextos históricos e culturais diversos. Embora suas reflexões metodológicas sejam interessantes, o mais importante é a sua definição de “cosmovisão” como um fenômeno subjacente que pode ser percebido através do seu evidente “significado documentário”. Como uma estrutura que reside na dimensão tácita (para usar um polanyismo), essa visão da “cosmovisão” foi retomada por muitos pensadores cristãos, especialmente os da tradição neocalvinista. Mas qual a razão para identificar uma cosmovisão com essa dimensão tácita e subjacente da cognição humana? Há uma garantia bíblica para tal entendimento? Poderia a cosmovisão num contexto cristão ser olhada diferentemente, talvez como nada mais que um termo popular, inclusive como uma forma de aludir à essência básica da teologia e ensino cristãos? As reflexões de Mannheim provocam uma reflexão sobre o papel da cosmovisão na cognição humana.

A articulação de Berger e Luckmann das noções críticas da sociologia do conhecimento e do dossel sagrado também levantam pontos importantes para consideração. Que a maior parte do conhecimento humano seja, de fato, sociologicamente gerado é algo que pode realmente fornecer um *insight* para entender o plano divino por essas linhas. Ou seja, talvez Deus tinha a intenção que as pessoas adquirissem sua visão das coisas através da influência dos seus parceiros na vida diária. A imersão cultural e a pressão dos

pares, para melhor ou para pior, são a fonte do que a maioria das pessoas acredita. A recepção da visão cristã de vida não é exceção: embora não se origine sociologicamente (é derivada da revelação), ela certamente é comunicada sociologicamente. Uma vez que os grupos sociais são epistemicamente significativos, a igreja nunca deve perder de vista o poder da comunidade cristã na conformação da consciência cristã. Sendo esse o caso, não é e não deveria o cultivo de uma visão cristã de vida ser o fruto deliberado dessas dinâmicas sociais e experiências históricas? Qual conteúdo e condições devem existir nos lares, nas comunidades, igrejas, culturas e assim por diante para que uma perspectiva cristã sobre a realidade seja efetivamente comunicada e absorvida? Que papel a igreja e sua liturgia devem desempenhar nesse processo? Como dosséis sagrados socialmente assimilados, as cosmovisões servem como constructos humanos para fornecer ordem, proteger do terror, dar propósito e orientar a atividade na vida. Embora o cristianismo deva certamente ser enumerado entre eles, ele se distingue dos “dosséis” concorrentes por causa de sua reivindicação de veracidade filosófica e religiosa final.

Marx e Engels identificaram o materialismo dialético como a verdadeira *Weltanschauung* científica, e destacaram o papel da ideologia na luta de classes e no combate cultural. De Engels, que estendeu as implicações do materialismo dialético para cada aspecto da vida e do pensamento comunistas, os pensadores cristãos devem reconhecer as implicações totais da visão bíblica sob a soberania “todo-abrangente” de Deus. O cristianismo é mais que uma igreja política, um sistema teológico ou programa pietista; é de fato uma visão de todo o cosmo com algo significativo a dizer sobre todas as coisas. De Marx, que reconheceu os poderes enganosos e coercitivos das ideologias a serviço da classe dominante, os cristãos devem se proteger da ideologização da fé cristã. Ao reconhecer quando isso aconteceu no passado (cruzadas, inquisições, fundamentalismos etc.), a igreja deve avançar o reino e a sua cosmovisão através do exercício do poder divino com confiança no armamento espiritual apropriado. Caso contrário, como se poderia esperar ver os incrédulos responderem à fé, se os seus adeptos a estivessem exercendo como um porrete de forma

politicamente opressora e/ou social ou economicamente visando ao próprio interesse?

Na antropologia, Michael Kearney faz uma contribuição das mais notáveis no pensamento sobre o significado da “cosmovisão”. Sua abordagem ecoa temas presentes na discussão anterior sobre cosmovisão e ideologia em Marx e Engels. Ele oferece três ideias importantes que devem ajudar os cristãos nas suas próprias reflexões sobre o nosso tema. Primeiro, ele está bastante ciente da relatividade sociológica da própria teoria de cosmovisão: a visão de “cosmovisão” do pensador é determinada pela própria localização social dele e por suas próprias suposições básicas de cosmovisão. Para os cristãos, a implicação deveria ser óbvia: que relevância o conteúdo do cristianismo (ou uma cosmovisão cristã) tem ou deveria ter sobre a própria formulação de uma teoria de *Weltanschauung*? Assim como o marxismo de Kearney afeta diretamente as suas especulações teóricas, também os compromissos doutrinários de um crente deveriam ter um impacto conceitual na elaboração do modelo de cosmovisão.^[574] Em segundo, Kearney identifica cinco categorias de cosmovisão universais que estão presentes em cada representação do Universo, embora elas sejam supridas de conteúdos distintos em diferentes épocas e contextos. Poderiam essas categorias estar fundamentadas na ordem criada estabelecida por Deus, e em que medida o empreendimento da teologia natural poderia lançar luz sobre esses e outros possíveis motivos de cosmovisão? Uma vez que os temas básicos estão determinados, como poderiam eles ser preenchidos com um conteúdo distintamente cristão derivado tanto da revelação natural como da especial? Em terceiro, Kearney traça a relação necessária e importante entre cosmovisão e comportamento: como as estruturas conceituais alojadas na consciência são desenvolvidas na prática? Como as condições sociais e culturais, a partir das quais a cosmovisão surge, afetam o comportamento? Especificamente para os crentes, como a crença e o comportamento da cosmovisão cristã deveriam estar corretamente relacionados? Em que medida a situação social, cultural e política na vida, na qual uma perspectiva bíblicamente baseada sobre o mundo é adquirida, afeta as escolhas dos crentes e os move em direção a uma fidelidade ou

desobediência? As reflexões de Kearney sobre as teorias, categorias e comportamentos de cosmovisão são catalíticas para importantes *insights* sobre a natureza da *Weltanschauung* a partir de uma perspectiva cristã.

Finalmente, Robert Redfield não apenas destaca as cosmovisões como uma atividade humana inescapável, mas assim como Kearney também apresenta sua versão das categorias essenciais que são objeto de interesse de toda interpretação sobre a vida. Particularmente significativo, no entanto, é o seu projeto de reabilitar a cosmovisão primitiva para a vida contemporânea. A pesquisa antropológica de Redfield o levou a concluir que o conteúdo da cosmovisão de pessoas “não civilizadas” fornecia antídotos para a fragmentação e o caráter amoral da vida moderna. Mas, e quanto à cosmovisão cristã, e por que não ela? Com sua visão unificada do cosmo; com seu sistema coerente da interdependência divina, humana e natural; e com sua firme ordem moral — traços esses que Redfield valorizava no primitivismo —, o cristianismo não triunfaria sobre qualquer opção pagã como uma nova alternativa religiosa e filosófica para hoje? É o que certamente uma série de pensadores cristãos recentes como James Orr, Abraham Kuyper, Carl Henry e Francis Schaeffer pensavam. Com consciência cultural e sensibilidade espiritual, a igreja cristã deve promover sua própria visão gloriosa do cosmo com paixão profética e autoridade apostólica para satisfazer as necessidades de um mundo em crise.

Capítulo Nove: REFLEXÕES TEOLÓGICAS SOBRE COSMOVISÃO

Nos oito primeiros capítulos deste livro, examinamos a eminente história intelectual do conceito de cosmovisão nos contextos religioso, filosófico e disciplinar. Neste capítulo e no próximo, contudo, voltaremos nossa atenção das preocupações históricas para as teoréticas. No presente vou mostrar como qualquer teoria ou definição de “cosmovisão” é ela mesma uma função da verdadeira cosmovisão do teórico ou definidor. Uma vez que o uso desse conceito tem representado séria preocupação para a comunidade cristã evangélica por uma variedade de motivos, especialmente por sua conotação de relativismo, refletirei teologicamente sobre as implicações de uma cosmovisão cristã sobre uma teoria de cosmovisão. Que nuances, em outras palavras, o teísmo cristão, como uma *Weltanschauung*, transmite para a ideia mesma de *Weltanschauung*? Então, à luz dessa discussão, oferecerei no próximo capítulo algumas reflexões filosóficas na tentativa de mostrar que a cosmovisão é um sistema semiótico de sinais narrativos que tem uma influência significativa nas atividades humanas fundamentais do raciocínio, da interpretação e do conhecimento. Eu começo aqui com um olhar sobre como uma visão de “cosmovisão”, qualquer que seja, é ela mesma dependente de uma cosmovisão.

Cosmovisões e “cosmovisão”

Nos anos dourados do iluminismo, o preconceito contra o preconceito reinava supremo.^[575] Os promotores desse projeto estavam preocupados com a infecção epistemológica decorrente dos germes dos vieses pessoais e pressupostos culturais. Assim, procuraram aplicar o antibiótico da racionalidade objetiva e científica a todos os empreendimentos teoréticos sérios no intuito de produzir

uma forma não contaminada de conhecimento caracterizada pela precisão matemática. Apesar dos esforços hercúleos dos que promoviam esse programa epistemológico desumanizado, o dogma das formas isentas de conhecimento tem passado recentemente por momentos difíceis. O preconceito contra o preconceito foi reconhecido como um preconceito, e a natureza autorrefutável desse aspecto do projeto do iluminismo foi exposta. Nestes tempos “pós-modernos”, muitos pensadores perceberam que é praticamente impossível, e nem mesmo saudável, tentar colocar o pensamento em quarentena e livrar todos os esforços conceituais da ingerência das contingências pessoais e culturais. As teorias não passam incólumes, mas são influenciadas na base pelas várias tradições, valores e atitudes dos próprios teóricos. Essa recente re-humanização do processo intelectual significa que é impossível a qualquer pessoa abordar qualquer tópico à parte da presença condicionante da cosmovisão do pensador.

Isso inclui todas as teorias sobre aquela “entidade misteriosa que os filósofos alemães denominaram *Weltanschauung*”.^[576] Não há simplesmente nenhum ponto de vista imparcial sobre o qual permanecer quando se tenta desenvolver, promover ou criticar uma tese sobre esse conceito. Definições, significados e modelos sobre “cosmovisão” definitivamente *não* são resultado de um pensamento sem pressuposições, mas refletem as perspectivas e interesses dos seus autores. Você pode recordar, do último capítulo, em que o antropólogo Michael Kearney falou da “relatividade sociológica da teoria de cosmovisão” e apontou que todo pensador que aborde a questão o faz a partir de um determinado ponto de vista ideológico.^[577] Assim, como mencionamos, a visão de “cosmovisão” de uma pessoa depende da sua própria cosmovisão! Dois exemplos ilustram esse ponto.

Ao historiador de filosofia W. T. Jones foi dada a incumbência de resumir os protocolos de uma conferência de antropologia realizada em agosto de 1968 na Europa sobre a natureza das cosmovisões e seu papel na cultura. Um objetivo importante desse encontro era discutir e definir o próprio termo “cosmovisão”. As perspectivas dos convocadores eram abundantes, suas concordâncias eram poucas e suas negociações, na maior parte

malsucedidas. Havia uma simples razão, contudo, para a patente falta de progresso deles nessa empreitada. Como Jones conta a história, no seu relato, enquanto os conferencistas estavam *abertamente discutindo* “cosmovisão”, estavam *tacitamente revelando* sua própria cosmovisão. Os conflitos de “cosmovisão” que vinham à tona refletiam uma variedade de cosmovisões latentes mantidas pelos participantes. Jones afirma a matéria sucintamente nas seguintes palavras: “essas diferenças de opinião sobre cosmovisão refletem diferenças nas nossas próprias cosmovisões”.
[578] Para Jones, então, a melhor maneira de explicar o impasse nessa conferência era localizar o problema nas várias estruturas ideológicas dos participantes que informavam suas respectivas opiniões sobre *Weltanschauung*. [579]

Um segundo exemplo vem da terceira edição do livro de James Sire, *O universo ao lado: um catálogo elementar de cosmovisões*. Seu volume gira em torno das respostas de oito cosmovisões diferentes a sete grandes perguntas filosóficas. As perguntas começam com uma investigação metafísica ou ontológica sobre a natureza do ser ou realidade última; se movem para inquirições sobre o cosmo, a humanidade, a morte, o conhecimento e a ética; e concluem com uma investigação sobre a história. [580] Essas perguntas, no entanto, dada a sua ordem particular, revelam algo sobre a visão de cosmovisão de Sire. Os críticos apontaram que a forma como ele apresenta, no início do seu volume, as questões a serem investigadas determina o escopo da sua análise. Estimulado pelo comentário de Anthony Giddens de que o período contemporâneo tem um caráter autorreflexivo, Sire sentiu necessidade de dar um passo para trás e identificar as concepções sobre as quais suas sete perguntas e perspectivas de “cosmovisão” estavam baseadas. Sua “meta-análise” revela que a ordem das suas interrogações é pré-moderna e teísta, iniciando com a metafísica ou ontologia como a categoria básica, determinante de todas as coisas, à qual as demais preocupações sobre a humanidade, o conhecimento, a história e assim por diante estão subordinadas. As cosmovisões, na perspectiva de Sire, derivam da visão de um ser ou realidade que é último, e sobre esta base todas as demais questões são respondidas e todas as demais

cosmovisões são avaliadas. Traduzindo em miúdos, a ontologia de Sire, especificamente o compromisso dele com o teísmo cristão, servia de base para o seu entendimento de *Weltanschauung*. Como cristão e “pré-modernista”, ele partiu do ser; mas tivesse ele sido modernista, sua análise provavelmente iniciaria com a epistemologia; e tivesse sido pós-modernista, ela provavelmente começaria com a linguagem e/ou significado. Mas tal como ele é, se dá com sua teoria de cosmovisão. O cristianismo de Sire determinava a visão que ele, Sire, tinha de *Weltanschauung*.^[581]

Sire certamente não está sozinho nessa matéria em particular. De fato, à luz da nossa análise histórica, não restam dúvidas de que o idealismo de Hegel, o teísmo de Kierkegaard, o historicismo de Dilthey, o ateísmo de Nietzsche, a fenomenologia de Husserl, o existencialismo de Jaspers, o ontologismo de Heidegger, o linguisticismo de Wittgenstein e o ceticismo dos pós-modernistas afetaram profundamente as hipóteses desses autores sobre “cosmovisão”. Tudo isso leva a um ponto importante para os nossos propósitos. Se é realmente verdade que as cosmovisões estabelecem em cada caso o quadro para uma teoria de cosmovisão, também devemos investigar as implicações de uma cosmovisão *cristã*, baseada na Bíblia, sobre a natureza desse conceito.

Essa é uma tarefa importante. Vários pensadores cristãos, especialmente na tradição reformada, têm se preocupado com possíveis conotações ameaçadoras associadas a “cosmovisão”, no que se refere ao seu uso na igreja. Numa metáfora colorida que salienta esse perigo, William Rowe sugere que o conceito de “cosmovisão” estava carregado de bagagem conceitual quando migrou do seu contexto cultural nativo para a comunidade cristã. Para torná-lo adequado ao serviço cristão, diz ele, essa bagagem deve ser retirada e substituída por um conteúdo bíblico adequado.

Temos sido lembrados, ou advertidos, de que o conceito de cosmovisão não é um nativo, mas um imigrante no território intelectual cristão. E, assim como todo imigrante, ele cruzou as nossas fronteiras de bagagem em mãos. É possível... conduzir um tipo de pesquisa de fronteira, abrindo as malas linguísticas da

ideia de cosmovisão no intuito de examinar os conteúdos para os contrabandos semânticos. Para serem coerentes em seu pensamento, os cristãos precisam confiscar esse contrabando e levá-lo cativo a Cristo. Mas não acho que será suficiente meramente apreender certos aspectos da ideia de cosmovisão; devemos também substituir seu conteúdo ilícito pelo, biblicamente falando, conteúdo lícito, se quisermos que a ideia se estabeleça e prospere no Reino de Deus.^[582]

Quando James Orr e Abraham Kuyper se apropriaram de *Weltanschauung* na parte final do século XIX e começaram a usar o conceito para fins evangelísticos, ele já estava embebido de implicações modernas. Dentro do quadro do romantismo e idealismo europeus, ele assumia sua significação característica de um completo subjetivismo e uma perspectiva relativa — pessoal e culturalmente — sobre a realidade. Por exemplo, Jan Verhoogt sugere que “no romantismo, o conceito de cosmovisão surgiu para legitimar a rica variedade de culturas dentro da história humana em contraste com o impacto nivelador da filosofia racionalista clássica representada por Descartes e Kant”.^[583] A “cosmovisão” não apenas fazia parte de uma revolta romântica contra tentativas racionalistas de racionalização cultural, como também sua preocupação com os detalhes concretos da vida e com o fluxo da experiência histórica a distanciavam da visão clássica da filosofia como disciplina racional e científica voltada para as essências universais.^[584] Esse é o porquê de Husserl tê-la rejeitado em favor de uma perspectiva sobre a filosofia como uma “ciência forte”. Como resultado, o termo carregou as conotações de historicismo, subjetivismo, perspectivismo e relativismo. Na modernidade, então, as cosmovisões não eram consideradas “fatos”, mas “valores”, sendo por sua vez consignadas ao domínio da vida privada.

Sendo constructos pessoais antiquados de culturas ou “eus” míopes, o *status* da “cosmovisão” se torna ainda mais questionável no contexto da pós-modernidade. As cosmovisões caem para assumir o *status* de uma história pessoal numa era caracterizada pela “incredulidade para com as meta-narrativas”.^[585] Uma “hermenêutica da suspeição” coloca todas as interpretações finais

de mundo em xeque. A “morte do eu” elimina a confiança em qualquer sujeito humano para formar uma visão coerente da vida. Uma “metafísica da ausência” nega acesso à realidade e afirma que todos os sistemas de “verdade” são meramente socialmente construídos e epistemicamente reificados. Uma “metafísica da violência” implica que qualquer visão da realidade que aspire à dominância cultural contém as sementes da opressão que não devem germinar. “Tolerância” é o valor mais elevado nesta era de pluralismo radical em que todas as perspectivas sobre a vida devem ser aceitas, a maioria das quais até sendo interessantes, mas nenhuma sendo verdadeira. Como meta-narrativas concorrentes, as cosmovisões são totalmente “desconstruídas” e consideradas agora micronarrativas privatizadas que possuem pouca, se mesmo alguma, autoridade pública.^[586]

Dado esse pano de fundo, os evangélicos que usam o termo “cosmovisão” regularmente seriam irresponsáveis se negligenciassem ou negassem o desenvolvimento histórico do termo e as significações que ele adquiriu no debate moderno e pós-moderno. Por consequência, a comunidade cristã deve se envolver em várias questões importantes. Primeiro, estão os crentes cientes das conotações relativistas e privatizadas que “cosmovisão” adquiriu ao longo do tempo? Provavelmente não. Segundo, essas implicações a tornam inaceitável para o uso cristão? Não necessariamente. Terceiro, pode o termo “cosmovisão” ser regenerado e batizado em águas bíblicas, purificado das toxinas modernas e pós-modernas e tornado útil para o serviço cristão?^[587] No meu entender, sim.

A bem da verdade, desnudar o conceito de *Weltanschauung* do discurso cultural recente e usá-lo para fins cristãos pode ser admiravelmente comparado à antiga estratégia de Santo Agostinho de se apropriar das noções pagãs e empregá-las adequadamente na igreja. Ele acreditava firmemente que toda verdade era a verdade de Deus e, na sua famosa analogia do “ouro egípcio” em *De doctrina Christiana*, explica com base numa história encontrada em Êxodo 11-12 como essa verdade pode ser recuperada e utilizada de forma superior pelos crentes.

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos. De fato, verificamos que os egípcios não apenas possuíam ídolos e impunham pesados cargos a que o povo hebreu devia abominar e fugir, mas tinham também vasos e ornamentos de ouro e prata, assim como quantidade de vestes. Ora, o povo hebreu, ao deixar o Egito, apropriou-se, sem alarde, dessas riquezas (Ex 3.22), na intenção de dar a elas melhor emprego. E não tratou de fazê-lo por própria autoridade, mas sob a ordem de Deus (Ex 12.35-36). E os egípcios lhe passaram sem contestação esses bens, dos quais faziam mau uso. [\[588\]](#)

Agostinho elabora essa comparação primeiro oferecendo palavras de cautela e então defendendo a apropriação confiante e audaz dos conceitos intelectuais dos não cristãos, que os obtiveram pela graça comum.

Ora, dá-se o mesmo em relação a todas as doutrinas pagãs. Elas possuem, por certo, ficções mentirosas e supersticiosas, pesada carga de trabalhos supérfluos, que cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao deixar a sociedade dos pagãos, deve rejeitar e evitar com horror. Mas eles possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade e ainda alguns preceitos morais muito úteis. E quanto ao culto do único Deus, encontramos nos pagãos algumas coisas verdadeiras, que são como o ouro e a prata deles. Não foram os pagãos que os fabricaram, mas os extraíram, por assim dizer, de certas minas fornecidas pela Providência divina, as quais se espalham por toda parte e das quais usaram, por vezes, a serviço do demônio. Quando, porém, alguém se separa, pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo-se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo uso, para a pregação do evangelho. Quanto às vestes dos egípcios, isto é, às formas tradicionais estabelecidas pelos homens, mas adaptadas às necessidades de uma sociedade humana, da qual não podemos ser privados nesta vida, será permitido ao cristão tomá-las e guardá-las a fim de convertê-las em uso comum. [\[589\]](#)

Ora, eu proporia que a ideia de cosmovisão é uma valiosa peça de “ouro egípcio”. Seguindo o raciocínio de Agostinho, podemos propor que os crentes precisam reivindicar a apropriação dessa ideia e convertê-la para o uso cristão. Ao fazê-lo, devemos limpá-la das suas associações pagãs, reformá-la biblicamente e torná-la um conceito submisso a Cristo. Como diz S. Paulo em 2 Coríntios 10.5b, “[estamos] levando cativo todo pensamento à obediência de Cristo”.^[590] É o que buscaremos fazer no resto deste capítulo.

Cosmovisão cristã e “cosmovisão”

O que *não* está em jogo na presente discussão, mesmo para a igreja, é a definição comum “dicionaresca” de “cosmovisão”. Na verdade, o significado do termo — o que ele realmente *denota* — é razoavelmente simples e relativamente não controverso para *todos* os envolvidos. Grosso modo, refere-se à interpretação que uma pessoa faz da realidade e sua visão básica da vida. Controvérsias surgem, acompanhadas de várias preocupações eclesiais, quando *implicações* ou diferentes *nuances* dela são consideradas — o que ela de fato *conota* — e quando seu relacionamento com o pensamento teórico ou científico é explorado. Vou adiar a discussão sobre este último tópico para o próximo capítulo. Aqui buscarei lançar alguma luz sobre que inferências são elaboradas para constituir uma “cosmovisão” quando examinada a partir de um ponto de vista bíblico. Nesta investigação tratarei de (1) questões de objetividade, (2) questões de subjetividade, (3) questões de pecado e guerra espiritual e (4) questões de graça e redenção. Na comparação com o seu significado secular, o cristianismo bíblico saboreia o termo de uma forma muito diferente. Pois ele sugere que “cosmovisão” implica a redenção graciosa de Deus que liberta o coração de homens e mulheres da idolatria e de falsas visões da vida engendradas pelo engano satânico e pela cegueira do pecado e os capacita, por meio da fé em Jesus Cristo, a chegar a um

conhecimento de Deus e à verdade sobre sua criação e todos os aspectos da realidade.

Questões de objetividade

“Cosmovisão” na perspectiva cristã implica a existência objetiva do Deus trinitário cujo caráter essencial estabelece a ordem moral do Universo e cuja palavra, sabedoria e lei definem e governam todos os aspectos da existência criada.

Visto que por mais de dois séculos o termo “cosmovisão” tem sido tingido (ou maculado) com nuances de relativismo — isto é, a ideia “de que não há verdades universais sobre o mundo: [que] o mundo não tem características intrínsecas, [e que] há apenas diferentes maneiras de interpretá-lo”^[591] —, essa afirmação de uma objetividade enraizada em Deus é o antídoto. A existência e natureza de Deus é a fonte independente e o padrão transcendente para todas as coisas. Afinal, a premissa básica da Bíblia é que o Deus externo existe. E, de acordo com a doutrina central da teologia cristã, ele existe como uma substância divina que subsiste como três pessoas coiguais e coeternas — o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Embora modelos desse mistério da Trindade difiram de leste para oeste, de tempos antigos para modernos, é difícil aperfeiçoar esta formulação clássica de Santo Agostinho, em *De Trinitate*: “Pelo que diz respeito a nosso assunto, creiamos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, criador e governador de toda a criação. Tenhamos fé que o Pai não é o Filho; nem o Espírito Santo é o Pai ou o Filho; mas que eles são uma trindade de pessoas em relações mútuas numa única e igual essência”.^[592]

Em relação à sua natureza, Deus é de fato uma unidade na diversidade e diversidade na unidade, um Deus em três pessoas, três pessoas em um Deus — trinitário, monoteísta e pessoal. Assim, Deus justifica a unidade e diversidade no Universo e o seu caráter em última análise pessoal revelando sua natureza e glória em todas as coisas, “porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as

coisas” (Romanos 11.36). Ele é a majestade transcendente e é três vezes santo em caráter (Isaías 6.3), perfeito na justiça (Deuteronômio 32.4) e perfeito em amor (1 João 4.8). Ele é puro em sua bondade e severidade superlativas (Romanos 11.22). É verdadeiramente “aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado”.^[593] Em relação às suas obras, elas são irrepreensíveis na criação (Gênesis 1.31), no julgamento (Salmos 51.4) e na redenção (Apocalipse 5.9). Sua providência é abrangente, pois “nos céus, estabeleceu o SENHOR o seu trono, / e o seu reino domina sobre tudo” (Salmos 103.19). Ele faz bem todas as coisas (Marcos 7.37). De modo geral, “[ele é o]... único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores; o único que possui imortalidade, que habita em luz inacessível, a quem homem algum jamais viu, nem é capaz de ver. A ele honra e poder eterno. Amém!” (1 Timóteo 6.15-16).

Deus, portanto, é aquela realidade última cuja natureza trinitária, caráter pessoal, excelência moral, obras maravilhosas e governo soberano constituem o ponto de referência objetivo para toda a realidade. De uma perspectiva bíblica, o Universo não é neutro, mas vem com um significado intrínseco enraizado em Deus. Deus é a razão por que algo existe em vez de nada. É também a razão por que as coisas são como são (excluindo o mal) e não outra coisa. Porque a realidade é teísticamente fundamentada, os seres humanos não têm a liberdade, a justificação ou mesmo a capacidade de criar e atribuir um significado independente ao Universo. Eles não são livres para fazer isso porque é algo que Deus já fez. Eles não são justificados em fazê-lo porque isso seria uma violação do seu *status* subordinado, da sua natureza de criaturas. E eles não são capazes de fazê-lo simplesmente por causa de suas formidáveis limitações. Só os rebeldes, os orgulhosos e os enganados, isto é, só uma natureza humana que é corrupta, tentariam tal feito ridículo. O significado do Universo e a autoridade para determiná-lo não são questões abertas, pois estão fixos na existência e no caráter de Deus. O relativismo e o subjetivismo são, assim, excluídos. A doutrina de Deus no teísmo cristão, portanto, estabelece a base para uma *objetividade teológica* robusta enraizada em Deus.

Ademais, a santidade, a justiça e o amor de Deus constituem o padrão autoritativo e transcendente em que a ordem moral do Universo está ancorada. Essa arquitetura moral divinamente fundamentada — externa a todo pensar, crer ou agir humanos — consiste em uma prescrição de virtude para o caráter humano e um conjunto de leis que regem a conduta humana. O fato de que a existência humana é ordenada por leis e virtudes transcendentais fixadas em uma fonte teísta significa que certas disposições e formas de comportamento são intrinsecamente certas ou erradas, boas ou más. Há também um sistema divinamente instituído de consequências apropriadas para o comportamento sábio e o tolo. O desígnio divino da experiência moral torna certo que as pessoas irão colher aquilo que plantaram, tanto na vida como no Dia do Juízo (Gálatas 6.7; Romanos 2.5-10).

Deus graciosamente fornece *insight* sobre os padrões éticos da existência humana tanto através da revelação natural como da especial. Como Paulo torna claro em sua epístola aos Romanos, todas as pessoas, independentemente da sua condição espiritual, estão inatamente conscientes das expectativas morais básicas de Deus que estão inscritas no seu coração e são reforçadas pela sua consciência. “Quando, pois, os gentios, que não têm lei, procedem, por natureza, de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração, testemunhando-lhes também a consciência e os seus pensamentos, mutuamente acusando-se ou defendendo-se, no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho” (Romanos 2.14-16).

Ademais, a companhia dos redimidos não apenas está ciente da lei geral de Deus escrita no coração como revelação natural, como também está ciente dos mandamentos específicos de Deus registrados na Escritura como revelação especial. Os mandatos divinos na Lei Mosaica, os ensinamentos éticos de Jesus nos Evangelhos e as perícopes exortativas das epístolas do Novo Testamento expressam a vontade moral de Deus dentro da estrutura do pacto da redenção. Por intermédio das revelações natural e

especial, então, as expectativas casuísticas de Deus, ancoradas em seu próprio caráter santo, são reveladas a todos os seres humanos.

Talvez mais do que qualquer outro pensador do século XX, C. S. Lewis estava agudamente ciente das forças em jogo que estavam minando a tradição moral, objetiva, do Ocidente. Em sua obra clássica *A abolição do homem*, ele discute as fontes do relativismo moral que eram hostis a essa tradição. Por exemplo, a aceitação de um sistema educacional baseado nessa postura ética, de acordo com Lewis, significava não só a produção de réprobos morais (que de maneira vívida ele chamou de “primatas de calças”, “tacanhos homens urbanos” e “homens sem peito”), mas também a consequente “destruição da sociedade que a aceita”.^[594] Contudo, sua própria análise das principais tradições intelectuais e religiosas no Ocidente e no Oriente — platônica, aristotélica, estoica, cristã e oriental — o convenceram da validade da ordem moral cósmica, que para ele tinha um fundamento teísta. A abreviatura de Lewis para essa ordem era o “Tao”, que ele descreve nas seguintes palavras: “É a doutrina do valor objetivo, a convicção de que certas posturas são realmente verdadeiras, e outras realmente falsas, a respeito do que é o universo e do que somos nós”.^[595] De fato, em um ensaio relacionado, sob o título “O veneno do subjetivismo”, Lewis afirma que até a modernidade nenhum pensador proeminente duvidava da *objetividade* dos valores morais ou da *racionalidade* dos julgamentos morais sobre eles. Nos tempos modernos, porém, os “julgamentos” morais não são considerados julgamentos de fato; não passam, em vez disso, de “sentimentos, ou complexos, ou atitudes” que têm natureza emotiva, são socialmente condicionados, culturalmente diversos e infinitamente maleáveis.^[596] Lewis, no entanto, é inflexível na sua condenação dessa perspectiva, chamando-a de “a doença que certamente acabará com a nossa espécie (e, na... sua visão, condenará nossa alma) se não for esmagada; a superstição fatal de que os homens podem criar valores, de que uma comunidade pode escolher sua ‘ideologia’ como os homens escolhem suas roupas”.^[597] O perigo levantado por essa perspectiva impeliu Lewis a exortar por um renascimento da tradição moral objetivista como a única forma eficaz de barrar as águas poluídas do relativismo que estavam inundando o Ocidente e

ameaçando destruí-lo. Assim, a visão ética das Escrituras, sustentada pela apologia dos valores absolutos por Lewis, confirma o componente da *objetividade moral* na tradição cristã.

O cristianismo não apenas é caracterizado por verdades teológicas e morais, mas também marcado por estruturas objetivas, cosmológicas, baseadas na doutrina bíblica da criação. Uma “doação” independente caracteriza o Universo. Todos os aspectos da realidade manifestam uma integridade intrínseca e coerência interna que podem ser traçadas a três fontes teológicas ou bíblicas. Primeiro, a Escritura insiste que nós compreendemos a existência da criação de Deus “cosmologicamente” como um produto da sua Palavra (*logos*). Deus não apenas criou o Universo do nada (*ex nihilo*), mas o fez por intermédio de sua voz divina (*per verbum*). Na presença de uma terra sem forma e vazia, Deus falou e em seis “dias”, mediante oito atos criativos (Gênesis 1.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26), o caos deu lugar à ordem e o vazio cósmico foi preenchido. Deus proferiu seus *fiats* divinos, um mundo muito bom emergiu e a vontade criativa de Deus foi consumada. Como diz o salmista:

Os céus por sua palavra se fizeram,
e, pelo sopro de sua boca, o exército deles.
Pois ele falou, e tudo se fez;
ele ordenou, e tudo passou a existir.

(Salmos 33.6, 9; cf.

Salmos 148.1-6)

A criação, claro, é um tema cristológico no Novo Testamento. No prólogo ao quarto Evangelho, João identifica Jesus Cristo como a Palavra de Deus (João 1.1) e o agente da criação. “Todas as coisas foram feitas por intermédio dele”, escreve ele, “e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (João 1.3). O pensamento do apóstolo Paulo é idêntico. Ele descreve Jesus em Colossenses como o criador cósmico, aquele que “é antes de todas as coisas” (Colossenses 1.17a) e aquele por quem “foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele” (Colossenses 1.16). O autor de Hebreus concorda, afirmando que Deus, por intermédio de seu

Filho, criou o mundo (Hebreus 1.2). Jesus como a Palavra de Deus é não apenas o criador do Universo, mas também seu sustentador e mantenedor. Nele, diz S. Paulo, “tudo subsiste” (Colossenses 1.17b), e em Hebreus aprendemos que ele “[sustenta] todas as coisas pela palavra do seu poder” (Hebreus 1.3). O cosmo inteiro, então, em sua própria existência, natureza e manutenção, é obra de Jesus Cristo como a Palavra de Deus e o agente da criação.

Em segundo lugar, a Escritura também requer que entendamos o desígnio da criação de Deus “cosmosoficamente” como uma realização da sabedoria divina (*sofia*). Não apenas foi o cosmo criado através das declarações de Deus; também foi ele bem designado por aquela habilidade divina essencial que “rege todo o mundo, até às folhas movediças das árvores”.^[598] Nas palavras de Provérbios 3.19-20,

O SENHOR com sabedoria fundou a terra,
com inteligência estabeleceu os céus.
Pelo seu conhecimento os abismos se rompem,
e as nuvens destilam orvalho.

Jeremias 10.12 também afirma que

O SENHOR fez a terra pelo seu poder;
estabeleceu o mundo por sua sabedoria
e com a sua inteligência estendeu os céus.

(veja também Jó 28.23-

28)

Correspondentemente, o cântico de louvor à sabedoria em Provérbios 8.22-31, uma passagem que a igreja primitiva interpretava cristologicamente, sugere nas palavras de um intérprete que “nem uma partícula de matéria..., nem um traço de ordem... veio à existência a não ser pela sabedoria... O próprio Deus nada fez e realizou sem ela”.^[599] As palavras do salmista, portanto, não são surpreendentes. Tendo atestado a maravilha da criação e sua incrível diversidade, ele declara de forma exuberante:

Que variedade, SENHOR, nas tuas obras!

Todas com sabedoria as fizeste;
cheia está a terra das tuas riquezas.

(Salmos 104.24)

Em terceiro lugar, a Escritura também propõe que apreendamos a administração providencial da criação de Deus “*cosmonomicamente*” como consequência de sua lei.^[600] Como o Antigo e Novo Testamentos demonstram, a legislação divina é total na sua aplicação ao Universo físico, à vida religiosa e moral e aos domínios básicos da existência humana. Deus governa todas as coisas através da instrumentalidade de sua lei. Salmos 148 indica que os céus e a terra foram criados pelos mandamentos de Deus, são governados pelos seus decretos e são chamados a louvá-lo de forma abrangente. Salmos 19 oferece uma meditação sobre a jurisdição abrangente da lei de Deus nos céus e nas Escrituras, enfocando a revelação natural através da criação e a apresentação do valor espiritual e intelectual da lei para o adorador de Deus. Em Salmos 119 Davi declara seu amor pela lei “todo-abrangente” de Deus, deleita-se na sua contemplação, proclama sua obediência a ela e afirma sua aversão aos que a abandonam. Naturalmente, a legislação mosaica governava cada aspecto da vida judaica, e a lei da nova aliança em Cristo registrada na Escritura e nas tábuas do coração humano tem completa autoridade moral na vida dos crentes. Além das leis que regulam o Universo físico e a vida religiosa há os princípios divinos que governam a vida total da espécie humana. A Bíblia explicitamente ensina que áreas tão diversas como artes (Êxodo 35.30-35), agricultura (Isaías 28.23-29), casamento (Mateus 19.1-12), trabalho (Colossenses 3.22-4.1) e governo (Romanos 13.1-7) são ordenadas pelos preceitos de Deus. Por simples acréscimo, também seria o caso de outros domínios, tais como educação, política, vida familiar, negócios, diplomacia, esportes, e assim por diante. Os princípios de Deus permeiam a criação, e mediante o estudo cuidadoso e a iluminação espiritual eles podem ser conhecidos e compreendidos na sua função reguladora. Embora operem automaticamente na ordem da natureza, eles estão sujeitos à obediência ou desobediência em todas as coisas humanas. Dependendo do tipo de resposta que lhes

é dado, toda a vida pode ser correta ou incorretamente conduzida, honrada ou violada, abençoada ou amaldiçoada.^[601] O que conta, portanto, para a doação da criação e sua própria excelência inerente é o seu caráter “cosmológico”, “cosmosófico” e “cosmonômico”. No cerne da tradição cristã, portanto, está uma *objetividade criacional* que é produto da palavra, sabedoria e lei de Deus.

Por consequência, uma cosmovisão biblicamente baseada que se distinga por uma *objetividade teológica, moral e criacional* terá implicações significativas na representação cristã de *Weltanschauung*. O Deus trinitário existe, há uma ordem moral teísticamente baseada no Universo, e toda a realidade criada reflete a mão de obra divina. Assim, no âmbito da Bíblia, a “cosmovisão” deve ser desnudada da sua roupagem relativista e subjetivista e assumir um novo traje objetivista. A existência e o caráter de Deus constituem o valor absoluto no Universo. Deus estabelece e concede significado para todas as coisas. Na perspectiva cristã, *Weltanschauung* leva essas verdades em consideração e elas estão implicadas no significado do conceito. Em outras palavras, as implicações objetivistas associadas com “cristã” e “bíblica” fazem uma tremenda diferença quando usadas como adjetivos após o substantivo “cosmovisão”. A expressão “cosmovisão cristã ou bíblica”, portanto, não implica mera possibilidade religiosa ou opção filosófica, mas sugere uma perspectiva absolutista sobre a vida que é real, verdadeira e boa. Pois Deus é, de fato, responsável por todo o esquema de coisas, e ninguém expressou isso com mais eloquência do que Santo Agostinho.

Portanto, o verdadeiro e supremo Deus, com seu Verbo e o Espírito Santo, Trindade Una, Deus onipotente e uno, Autor e Criador de toda alma e de todo corpo... de quem procede toda regra, toda beleza, toda ordem, de quem promanam a medida, o número e o peso, de quem procede tudo quanto naturalmente é, seja qual for seu gênero e seja qual for seu valor, de quem procede o germe das plantas, a forma dos germes e o movimento dos germes e das formas, que também deu à carne origem, beleza, compleição, fecundidade de propagação, disposição de membros, saúde e harmonia, que à alma irracional deu memória, sentido e apetite, e à racional, além disso tudo, inteligência e

vontade, que não deixou sem conveniência de partes e sem uma espécie de paz o céu e a Terra, o anjo e o homem, e mesmo a estrutura interna do mais vil animalzinho, a asinha da ave, a florzinha da erva, uma folha de árvore, de nenhum modo é crível que Deus quisesse ficassem alheios às leis de sua providência os reinos dos homens, seus senhorios e servidão.^[602]

Deus é verdadeiramente grande em si mesmo, na forma como criou todas as criaturas e a criação e na sua magistral governança da humanidade. Mas devemos equilibrar esse componente objetivista de uma abordagem cristã para “cosmovisão” considerando também sua contraparte subjetivista. Porque Deus, que faz todas as coisas bem, não apenas fez o Universo de uma certa maneira, mas também criou pessoas como criaturas conscientes que possuem a capacidade de pensar sobre o mundo e responder a ele de um modo ou de outro a partir da faculdade do coração humano.

Questões de subjetividade

“Cosmovisão” na perspectiva cristã implica que os seres humanos como imagem e semelhança de Deus estão ancorados e integrados no coração como a esfera subjetiva da consciência que é decisiva para moldar uma visão da vida e cumprir a função tipicamente atribuída à ideia de Weltanschauung.

Como imagem e semelhança de Deus, as pessoas são animadas subjetivamente a partir do âmago e em todo o seu ser por uma faculdade elementar de pensamento, afeição e vontade que a Bíblia chama de “coração”. Como Gordon Spykman afirma, “a *imago Dei* abraça toda a nossa individualidade em todas as suas funções diversificadas, centradas e unificadas no coração”.^[603] Da mesma forma, Karl Barth afirma que “o coração não é meramente *uma*, mas a realidade do homem, inteiramente de alma e inteiramente de corpo”.^[604] Inquestionavelmente, de todas as palavras que são

cruciais para a antropologia bíblica, a palavra “coração” é de longe a mais importante. O termo possui a nuance de “centralidade”, visto que é usada nas Escrituras para se referir literalmente à parte mais íntima das coisas, incluindo de uma árvore (2 Samuel 18.14), do mar (Êxodo 15.8; Salmos 46.2; Jonas 2.3), dos céus (Deuteronômio 4.11) e da terra (Mateus 12.40). Em alguns textos “coração” traz um significado fisiológico e designa o órgão real que bombeia sangue (2 Samuel 18.14; 2 Reis 9.24; Salmos 37.15; Jeremias 4.19) e que pode ser fortalecido por comida e bebida (Gênesis 18.5; Juízes 19.5, 8; 1 Reis 21.7; Salmos 104.15; Atos 14.17; Tiago 5.5). A preponderância das passagens bíblicas, contudo, fala do “coração” como o elemento central e definidor da pessoa humana. Em hebraico, “coração” (*leb*, *lebab*) pode ter sido derivado de uma antiga raiz semita que significa “pulsação”, o que sugere um significado original patemático. Ocorre aproximadamente 855 vezes no Antigo Testamento, onde representa “todos os aspectos de uma pessoa”.^[605] No pensamento hebraico o coração é abrangente nas suas operações, como a sede do intelectual (por ex., Provérbios 2.10a; 14.33; Daniel 10.12), do afetivo (por ex., Êxodo 4.14; Salmos 13.2; Jeremias 15.16), do volitivo (por ex., Juízes 5.15; 1 Crônicas 29.18; Provérbios 16.1) e da vida religiosa de um ser humano (por ex., Deuteronômio 6.5; 2 Crônicas 16.9; Ezequiel 6.9; 14.3). Por causa desse papel elementar e vital, conhecer o coração de uma pessoa é conhecer a pessoa como ela realmente é. Ele é a imagem espelhada de um homem ou mulher. Como diz Provérbios 27.19,

Como na água o rosto corresponde ao rosto,
assim, o coração do homem, ao homem.

Uma vez que detém a chave para a composição essencial de uma pessoa, o conteúdo e a condição do coração devem ser regularmente examinados. “Sobre tudo o que se deve guardar, guarda o coração”, admoesta o sábio em Provérbios 4.23, “porque dele procedem as fontes da vida”. Assim, embora outros possam se orgulhar na aparência ou olhar externamente para a feição corporal, Deus sabe o que constitui o eu essencial de uma pessoa e lança

seu olhar penetrante ao coração (1 Samuel 16.7; cf. João 7.24; 8.15; 2 Coríntios 5.12).

O Novo Testamento e o ensino de Jesus desenvolvem essa perspectiva. Os 150 ou mais usos de “coração” (*kardia*) de Mateus a Apocalipse demonstram que ele é “o principal órgão da vida psíquica e espiritual, o lugar no homem em que Deus dá testemunho de si mesmo,... a totalidade do ser interior do homem em contraste com seu lado externo,... aquele centro no homem para o qual Deus se volta, em que a vida religiosa está enraizada, que determina a conduta moral”.^[606] De fato, de acordo com vários autores do Novo Testamento, o coração é o centro psíquico das afeições humanas (Mateus 22.37-39; João 14.1, 27; 2 Coríntios 2.4), a fonte da vida espiritual (Atos 8.21; Romanos 2.29; 2 Coríntios 3.3) e a sede do intelecto e da vontade (Romanos 1.21; 2 Coríntios 9.7; Hebreus 4.12). Jesus compartilha desse ponto de vista, ensinando que o coração é o núcleo espiritual da pessoa em torno do qual a vida orbita. Ele afirma essa realidade antropológica no Sermão do Monte. Lá Jesus oferece uma advertência sobre tesouros terrestres e celestiais como opções contrastantes na ambição básica de uma pessoa na vida, a escolha de um *summum bonum*, se você prefere. Os tesouros terrestres, diz ele, estão sujeitos à corrupção e ao roubo, enquanto os tesouros celestiais possuem durabilidade eterna. A escolha de um ou de outro é determinante de todas as coisas, e por esse motivo Jesus o associa com aquela faculdade unificadora, centro da vida, afirmando que “onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração” (Mateus 6.19-21; cf. Lucas 12.33-34). Uma vez que o tesouro de alguém é identificado, o coração não está muito longe. E tampouco um modo particular de vida. Jesus sabia que o tipo de tesouro que ocupa o coração de alguém se manifestaria na prática através de padrões de fala e conduta. Ele também empregou uma metáfora dendrológica para transmitir esse ponto. Na verdade, usou tanto “árvores” como “tesouros” em vários textos dos Evangelhos, incluindo o que segue, para ilustrar que do coração é que procedem as fontes da vida. “Não há árvore boa que dê mau fruto; nem tampouco árvore má que dê bom fruto. Porquanto cada árvore é conhecida pelo seu próprio fruto. Porque não se colhem figos de espinheiros, nem dos abrolhos se vindimam

uvas. O homem bom do bom tesouro do coração tira o bem, e o mau do mau tesouro tira o mal; porque a boca fala do que está cheio o coração” (Lucas 6.43-45; cf. Mateus 7.17-20; 12.33-35; 15.18-20; Marcos 7.21-23).

Para Jesus, portanto, reside um tesouro no coração, a partir do qual é produzido fruto e do qual emergem palavras e ações. Independentemente da metáfora que usa (árvores ou tesouros), ele estava obviamente convencido de que a pedra angular de um ser humano, o próprio fundamento da vida humana, deve ser encontrado no coração.

Com base nessa perspectiva antropológica apresentada nos ensinamentos de Jesus, bem como no Antigo e Novo Testamentos, eu gostaria de oferecer três sugestões acerca de uma abordagem bíblica para “cosmovisão”. A primeira é que o próprio fenômeno da cosmovisão deve ser compreendido nos termos da doutrina bíblica do coração. Em outras palavras, o cerne da questão da cosmovisão é que a cosmovisão é uma questão do coração. Claro, essa ideia de cosmovisão como uma visão de realidade determinante da vida foi concebida e promovida extrabiblicamente a partir da tradição filosófica ocidental e parece intuitivamente expressar algo muito real e profundamente humano. Assumindo sua legitimidade e valor como um conceito, sua essência deve ser explicada a partir de um ponto de vista bíblico. No que os criadores de “cosmovisão” acidentalmente esbarraram, o que eles estavam involuntariamente identificando sobre a humanidade quando inventaram essa ideia? Eu proponho que eles estavam colocando o dedo, de forma adequada ainda que incompleta, no entendimento bíblico da natureza e função crucial do coração na experiência humana. O que o coração é e faz de maneira bíblica é aquilo em que os filósofos estavam inconscientemente chegando ao cunhar o termo “cosmovisão”. Sem saber, eles estavam explorando um *insight* do minério da providência divina, para usar a linguagem de Agostinho a partir da sua ilustração egípcia do ouro. Tendo sido escavada pelo trabalho e inventividade dos filósofos, a verdadeira origem, o significado mais completo e o uso apropriado dessa valiosa pepita de verdade pode ser agora identificado biblicamente. Como uma pedra preciosa, ela precisa sofrer o processo de refinamento cristão,

transformando-a em um vaso útil para o ourives (cf. Provérbios 25.4). Assim, quando a “cosmovisão” é reinterpretada à luz da doutrina do coração, não apenas sua verdadeira fonte é localizada, mas ela também se torna um conceito mais rico do que o seu equivalente filosófico, sendo mais que apenas uma referência a uma tese abstrata sobre a realidade, mas uma expressão hebraica da condição existencial de toda a pessoa.^[607] É até concebível que um intérprete criterioso, à parte do estímulo filosófico, poderia (e talvez deveria) ter inventado a noção de cosmovisão, embora não em seu sentido mais pleno, com base num estudo cuidadoso e indutivo do termo “coração” tal como aparece na Escritura. Porque o que ele descobriria ali é o que já vimos em nosso estudo anterior; a saber, que o coração é o centro religioso, intelectual, afetivo e volitivo de uma pessoa. Crer, pensar, sentir e fazer — todas essas coisas transpiram dentro dele. Tem a ver com um tesouro particular como um bem supremo. Ele é a fonte de como alguém fala e vive. É um reflexo de todo o homem ou mulher. Constitui as fontes da vida. Consequentemente, a existência humana se desenvolve “cardiopicamente” com base em uma visão do coração, pois, de acordo com a sua disposição específica, ela mói suas próprias lentes através das quais vê o mundo. De acordo com a Bíblia, portanto, proponho que o coração e seu conteúdo como centro da consciência humana cria e constitui o que comumente nos referimos como uma *Weltanschauung*.

Em segundo lugar, *dentro* do coração procedem as fontes da vida.^[608] Antes que as fontes da vida fluam *do* coração, algo deve primeiro e inclusive continuar fluindo *dentro dele*. O coração não expressa a vida dentro dele somente, mas também a recebe do exterior. As coisas são internalizadas *antes* de serem externalizadas. Pois, com efeito, o conteúdo do coração que modela a vida é determinado não somente pela natureza ou por predisposições orgânicas, mas também em grande parte pelo alimento. Certamente a herança genética natural, a personalidade básica e os *insights* inatos são componentes críticos na composição de um coração. Mas ele também é profundamente influenciado por aquilo que vem de fora das múltiplas experiências da vida. Esse é o motivo por que, por exemplo, tanto Platão como Agostinho estavam

bastante preocupados com a educação narrativa dos jovens. Este último estava muito ansioso pelas crianças que recebiam grandes rascunhos da poesia de Virgílio em suas mentes não formadas, e citou em certa ocasião Horácio, o qual observou que “uma vez penetrado pelo primeiro perfume, o vaso conservará por longo tempo o aroma”.^[609] Certamente desde a infância uma quantidade torrencial de conteúdo é despejada no reservatório do coração de fontes aparentemente ilimitadas de qualidade variável, algumas puras, algumas poluídas. As diferentes influências modeladoras do coração incluem tradições religiosas, filosóficas e culturais; condições socioeconômicas; várias instituições como o casamento, a família e a educação; amizades e relações humanas; escolha vocacional e experiência profissional; saúde psicológica e física; experiências sexuais; guerras; e assim por diante. Porque as consequências desses fatores serão a seu tempo retidas e formam as fontes da vida, o professor de sabedoria em Provérbios admoesta seus ouvintes a guardar o coração com a maior diligência (Provérbios 4.23). Logo, a soma e substância do coração — sua postura religiosa, padrões de pensamentos, afeições básicas e atividade volitiva essenciais —, em suma o que estou chamando de “cosmovisão”, sustenta uma relação *interativa ou recíproca* com o mundo externo. Assim como um indivíduo passa por vários estágios do desenvolvimento humano, o coração obtém uma visão da realidade, embora não possa explicar exatamente como.^[610] Com o passar do tempo essa perspectiva é provavelmente descoberta, seguida, confirmada, desafiada, colocada em crise, reafirmada ou substituída e solidificada à medida que o indivíduo se apegue a uma primeira, segunda ou ainda outras “ingenuidades” até a morte. Há períodos de estabilidade, bem como de tumulto e mudança, à medida em que novas informações adentram o coração, onde são filtradas, aceitas ou rejeitadas. As cosmovisões, de uma forma ou de outra, são sempre obras em progresso. Ao longo da vida, portanto, o coração não apenas dá, mas recebe, e o que flui para dentro do coração a partir do mundo externo finalmente determina o que flui para fora no curso da vida.

Em terceiro lugar, *do* coração procedem as fontes da vida. Visto que o coração de um indivíduo é formado pelas forças

poderosas da natureza e da criação, ele constitui a base pressuposicional da vida. Pressuposições são aqueles princípios primeiros que a maioria das pessoas toma como certas. Apresentam um caráter multifacetado e compõem juntas a camada psíquica mais básica da vida. Elas constituem a lógica de fundo para todo pensar e agir. Elas não repousam sobre outros princípios, mas servem de apoio para os mesmos; não são *o que* se discute, mas *a partir do que* se discute. São responsáveis por como o mundo se nos parece e como a vida é conduzida. “Elas nos apontam”, diz Ted Peters, “para a nossa visão fundamental da realidade e para as verdades autoevidentes que são tacitamente reconhecidas em tudo o que compreendemos e afirmamos”.^[611] São uma obra do coração, que estabelece o fundamento para toda expressão e experiência humanas. Embora na maior parte escondidas, e amiúde ignoradas, essas intuições mais básicas guiam e direcionam a maior parte da vida, se não toda ela. Com efeito, são como uma bússola, como a estrela do norte no céu noturno. São giroscópicas em meio a muitos desequilíbrios, guias no labirinto da vida. Essas crenças básicas são humanamente significativas, como o ninho para um pássaro ou a teia para uma aranha. Como afirma Michael Polanyi, quando reconhecemos um conjunto de pressuposições como uma estrutura interpretativa para a vida, “pode-se dizer que habitamos nelas assim como o fazemos em nosso próprio corpo”.^[612] Portanto, examine cuidadosamente uma pessoa (talvez até a si mesmo): escute-a falar, veja-a agir, observe suas atitudes, detecte suas crenças, em suma, enquanto é conduzido à raiz mestra da vida dela nas pressuposições do seu coração que lhe fornecem sua concepção da vida.

De um ponto de vista bíblico, portanto, o coração é responsável por como um homem ou uma mulher enxerga o mundo. De fato, o que entra no coração a partir do mundo externo molda, em última análise, as disposições fundamentais do coração e determina o que procede dele como fontes da vida. Consequentemente, o coração estabelece as pressuposições básicas da vida e, por causa da sua influência determinante da vida, deve ser sempre cuidadosamente guardado.

Há uma forte tradição na teologia e no pensamento ocidentais que afirma a tese de que o coração e seu conteúdo, ou o que chamo de “cosmovisão”, é decisivo para a existência humana. A própria Bíblia afirma que a vida interior deve ser corretamente alinhada com Deus e ter a atitude adequada de reverência para que possa receber *insight* da sabedoria divina que ordena o cosmo (Provérbios 1.7; 9.10; 15.33; Jó 28.28; Salmos 111.10; Colossenses 2.2-3). Platão argumentou em sua sétima carta que a capacidade de compreender a virtude depende de um caráter virtuoso, independentemente do nível de inteligência.^[613] Santo Agostinho reconheceu que compreender a verdade do cristianismo não é mero exercício intelectual, mas um ato do coração que deve *primeiro* ser remodelado pela fé.^[614] João Calvino afirmou a ordem do saber de Agostinho ao reeditar o princípio de que a piedade, que é “reverência unida ao amor a Deus”, é um pré-requisito para um conhecimento dele. Não temos olhos para enxergar, diz ele, “se não formos iluminados por meio da fé, pela revelação interior de Deus”.^[615] Blaise Pascal acreditava que a verdade é conhecida “não só por meio da razão, mas também por meio do coração”. No que é talvez seu aforismo mais bem conhecido, ele afirma que “é o coração que sente Deus, não a razão: é nisso que consiste a fé. Deus sentiu pelo coração, não pela razão. O coração tem razões que a própria razão desconhece”.^[616] Jonathan Edwards acreditava que a vida, e especialmente a religião, é uma função das “afeições” do coração, o qual, como um comentarista colocou, “expressa o homem inteiro e fornece *insight* na orientação básica da sua vida”.^[617] E, finalmente, o melancólico Dane, Søren Kierkegaard, enfatizou, talvez excessivamente, o papel da subjetividade e interioridade como a fonte da verdade.^[618] Seja como temor bíblico, caráter platônico, fé agostiniana, piedade calvinista, coração pascaliano, afeições edwardianas ou subjetividade kierkegaardiana, cada uma dessas contribuições para essa grande tradição testifica a hegemonia do coração nos assuntos humanos. Como o filósofo pragmatista norte-americano William James afirma, o coração é “nosso mais profundo órgão de comunicação com a natureza das coisas”.^[619]

Quando se trata, portanto, de considerar o componente subjetivo no entendimento cristão da cosmovisão, a tese que deve ser lembrada é que os seres humanos, como imagem e semelhança de Deus, estão ancorados e integrados no coração como a esfera subjetiva da consciência que, de acordo com a sua orientação básica, é decisiva para moldar uma visão de vida. Ele cumpre a função que os filósofos têm historicamente atribuído a *Weltanschauung*. Infelizmente, porém, algo desastroso aconteceu, pois que a perspectiva do coração sobre a realidade foi alterada radicalmente pelo pecado, e sua visão do mundo é um alvo principal da estratégia de Satanás na guerra espiritual entre as forças do bem e do mal.

Questões de pecado e guerra espiritual

“Cosmovisão” na perspectiva cristã implica os efeitos catastróficos do pecado na mente e no coração humanos, resultando na fabricação de sistemas de crença idólatras em lugar de Deus e no engajamento da raça humana na guerra espiritual cósmica onde a verdade sobre a realidade e o significado da vida estão em jogo.

Não há melhor passagem em toda a Escritura a descrever os efeitos noéticos do pecado que Romanos 1.18-32, e ela contém implicações diretas para uma teoria cristã de “cosmovisão”. O texto afirma que há um conhecimento natural de Deus disponível a todas as pessoas, mas que essa revelação é sumariamente rejeitada — suprimida, para ser exato — na rebelião e orgulho titânicos da humanidade. Considerando o vácuo espiritual resultante, o texto traça o caminho da mente humana na sua futilidade e escuridão para elaborar sistemas de crença idólatras (essencialmente cosmovisões) no lugar de Deus. O texto conclui mostrando como aqueles que substituíram a verdade divina por divindades substitutas e raciocínios tolos dos seus próprios corações são entregues à degradação moral como uma forma de julgamento. Para questões relacionadas ao pecado e à ideia de cosmovisão,

então, Romanos 1.18-32 é de fato o *locus classicus*, uma passagem que Karl Barth justamente designou como “A Noite”.^[620]

O apóstolo começa apontando que a ira de Deus é manifesta no mundo por causa daqueles que derrubam a verdade sobre ele através de sua adoração idólatra e comportamento imoral. O conhecimento de Deus está prontamente disponível a todas as pessoas, fornecendo *insight* acerca do seu poder e divindade. Contudo, essa revelação é impiamente suprimida, incorrendo na ira de Deus. “Eles a podaram”, diz Barth, “à própria medida deles, e assim a despojaram tanto da sua seriedade como significado”.^[621] O resultado é a indesculpabilidade espiritual, como S. Paulo explica: “A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça; porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis” (Romanos 1.18-20).

Os seres humanos são seres inescapavelmente religiosos, muito embora tenham se afastado do verdadeiro Deus. Sobre bases bíblicas, não é difícil entender por que as pessoas possuem essa disposição religiosa essencial e são naturalmente inclinadas a orientar sua vida em torno de alguma preocupação última. Elas são a imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1.26-27), e mesmo após sua desfiguração pelo pecado, elas ainda parecem carregar na sua consciência a memória da sua constituição essencial. Essa é provavelmente a base para o argumento de Calvino de que Deus não apenas transmitiu um “sentimento de divindade” (*Divinitatis sensum*), como também implantou a “semente de religião” (*semen religionis*) no coração humano.^[622] Ou, como Alexander Schmemmann disse, “‘*Homo sapiens*’, ‘*homo faber*’,... sim, antes de tudo, porém, ‘*homo adorans*’”.^[623] As pessoas são pensadoras e artífices, indubitavelmente, mas antes de serem essas ou qualquer outra coisa, são adoradoras cuja natureza essencial é adorar. Portanto, não há pessoas verdadeiramente *não* religiosas ou *incrédulas*, a despeito dos protestos pessoais. Assim como a

natureza, o coração humano, dado o seu desígnio divino, abomina o vácuo. Seu vazio deve ser preenchido, seus anseios satisfeitos, suas perguntas respondidas, sua inquietude acalmada. Ele está numa constante busca de paz, verdade, contentamento e realização.

A questão, portanto, não é se alguém é religioso ou crente, mas como e no quê é. Nas palavras de Langdon Gilkey, “quer o deseje, quer não, o homem como criatura livre deve moldar sua vida de acordo com algum fim último escolhido, deve centrar sua vida em alguma lealdade última escolhida e deve submeter sua segurança a algum poder de confiança. O homem é, portanto, essencialmente, não acidentalmente, religioso, pois sua estrutura básica, como dependente e, todavia, livre, inevitavelmente enraíza sua vida em algo último”.^[624] A que ponto esse instinto religioso fundamental é dirigido, esse é o fato mais importante sobre um homem ou uma mulher individualmente e, coletivamente, sobre uma cultura. As opções, em última análise, são duplas: ou o coração humano adorará a Deus, ou adorará a um ídolo, e cultivará uma perspectiva sobre a vida que flui do poder e da iluminação de um desses compromissos. O deus do coração determina a luz e direção da vida de uma pessoa. Como diz Henry Zylstra, “nenhum homem é religiosamente neutro no seu conhecimento e apropriação da realidade”.^[625]

É essa, precisamente, a lógica de Romanos 1. Porque são pecaminosas, as pessoas são religiosamente hostis a Deus, substituíram o conhecimento dele por falsas divindades e conseqüentemente inventam explicações errôneas sobre a realidade. A diversidade e relatividade das cosmovisões, portanto, deve ser rastreada até a idolatria e os efeitos noéticos do pecado sobre o coração humano. Visto que as pessoas são pecaminosas, elas desprezaram Deus, porque pecado consiste em rebelião contra ele; e visto que desprezaram Deus, elas o substituíram por um ídolo, pois a humanidade religiosa não pode viver à parte de um objeto de adoração; e visto que substituíram Deus por um ídolo, elas reinterpretaram a realidade, pois a idolatria transmite um significado diferente para o Universo; e visto que substituíram Deus e reconstruíram a realidade, têm buscado viver autonomamente, pois

a única lei que seguem é a sua própria; e visto que têm buscado viver autonomamente de Deus e sua verdade, o julgamento divino os alcançará quando eles os entregar em seus pecados. Em suma, uma *mudança* de adoração significa uma *mudança* de verdade, que significa uma *mudança* de vida, que significa um julgamento divino. São Paulo descreve essa trágica condição humana nestas palavras:

... porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato. Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis. Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrarem o seu corpo entre si; pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito eternamente. Amém! (Romanos 1.21-25)

De acordo com essa passagem, o coração humano caído não se limita a rejeitar Deus, mas também fabrica uma miríade de novas divindades e ideias de acordo com seus próprios desejos. A esse respeito, Calvino aponta que “cada um de nós forja seu erro particular”, e ao fazê-lo “abandona o único Deus verdadeiro em favor de ídolos”. Numa passagem notável, o reformador descreve a mente humana em sua cegueira espiritual como uma fábrica de ídolos e erros. Ela produz uma plêiade de superstições e falsidades pelas quais a Terra é inundada e desviada.

Dessa imensa mistura de erros, pela qual todo o orbe foi completamente atulhado e coberto, o entendimento de cada um se encontra como num labirinto, de modo que não seja de admirar que cada povo tenha sido levado aos mais variados desatinos, e não somente os povos, mas como que se cada homem tivesse seus próprios deuses. Como a temeridade e a lascívia recaem na insciência e nas trevas, dificilmente se descobriu algum homem que não fabricasse para si um ídolo ou um espectro no lugar de Deus. Por certo, do mesmo modo que de uma vasta e ampla fonte brota água, uma imensa turba de

deuses nasce da mente dos homens, quando cada um, com vaga licenciosidade, inventa indevidamente isso ou aquilo a respeito de Deus. Não é necessário fazer aqui uma lista das superstições nas quais o mundo foi implicado, porque ela não teria fim. Ainda que não se diga nada, é bastante claro como é horrível a cegueira da mente humana.^[626]

Embora abdique aqui de uma lista das superstições do mundo, em uma passagem próxima Calvino ilustra o que ele quer dizer com a obra da horrível cegueira da mente humana no contexto de uma discussão sobre “naturalismo” e “panteísmo” (embora não por esses rótulos). Ele observa que alguns pensadores como os epicuristas substituem Deus pela “natureza” e, creditando-a como a fonte de todas as coisas, buscam suprimir o nome de Deus tanto quanto podem. Citando Virgílio, Calvino descreve o antigo “panteísmo” como uma visão que “alimenta um espírito interior... e a mente está infundida” em todo o Universo. Na crítica de Calvino, porém, essa inspiração secreta ou mente universal que supostamente anima o Universo não passa da construção de uma “deidade ociosa para afastar o verdadeiro Deus, ao qual tememos e cultuamos”.^[627] Para Calvino, portanto, o naturalismo e o panteísmo são apenas dois exemplos entre muitos que demonstram como o coração é propenso a substituir Deus por sistemas de crença e perspectivas religiosas alternativas. Quer substituindo Deus pela natureza, quer tentando identificá-lo com ela, naturalistas e panteístas respectivamente fazem da criação um ídolo de uma maneira totalmente não religiosa ou religiosa. Em qualquer dos casos, o coração idólatra concebe o Universo diferentemente em termos intelectuais e espirituais. Ao gerar essas novas cosmovisões, o coração dos incrédulos encontra, em sua injustiça, uma forma de desviar da verdade sobre Deus e sua criação.

Mas brincar com Deus e a verdade é um negócio extremamente sério. Se voltamos ao texto de Romanos 1, descobrimos que Paulo oferece uma avaliação quádrupla desse processo de trocar o Deus bíblico e sua verdade por um deus falso e uma mentira. Indubitavelmente, o pano de fundo para as críticas de Paulo são as clássicas maldições do Antigo Testamento à tolice da idolatria e aos adoradores de ídolos encontradas em passagens

como Salmos 115, Salmos 135 e Jeremias 10. Primeiro, Paulo diz que os sistemas de crença que substituem Deus e a verdade correspondem a alguém se tornar *nulo em seus próprios raciocínios* (v. 21b). Em segundo, ele afirma que aqueles que promovem essas novas perspectivas idólatras se tornam *[obscurecidos em seu] coração insensato* (v. 21c; cf. Efésios 4.18). Em terceiro, ele afirma que os devotos dessas novas religiões e filosofias estão enganados, pois *inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos* (v. 22). Em quarto, Paulo afirma que aqueles que são culpados da “Grande Troca” são *entregues por Deus* em julgamento de reprovação moral, especificamente nas formas da imundícia (v. 24), das paixões infames (vv. 26-27) e da disposição mental reprovável (vv. 28-32). Esses quatro fatores sobre falsos deuses e crenças fictícias fazem com que a advertência de Paulo aos coríntios pareça sobremodo oportuna: “Ninguém se engane a si mesmo: se alguém dentre vós se tem por sábio neste século, faça-se estulto para se tornar sábio. Porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus; porquanto está escrito: Ele apanha os sábios na própria astúcia deles. E outra vez: O Senhor conhece os pensamentos dos sábios, que são pensamentos vãos” (1 Coríntios 3.18-20). [\[628\]](#)

Romanos 1 pinta um quadro perturbador, embora pareça realista. A partir da perspectiva de Paulo, o coração humano está intuitivamente consciente de Deus e da manifestação do seu poder e glória em sua obra. Mas por causa da corrupção induzida pelo pecado, o coração ignora essa percepção intuitiva. No entanto, seus impulsos religiosos nativos o impelem, todavia, a fabricar filosofias e crenças alternativas em lugar de Deus e da verdade. Ele reconhece a religião e reinventa a realidade diligentemente e é responsável pela existência de uma multidão de cosmovisões falaciosas em qualquer cultura em qualquer época. Mas essas visões enganosas do coração estão sujeitas a uma crítica apostólica direta. Elas são um exercício de futilidade especulativa. Lançam homens e mulheres em profunda ignorância espiritual. São confundidas com sabedoria (e vice-versa). Acabam em reprovação moral como um julgamento divino. Esses sistemas de crença baseados na idolatria perfazem em sua futilidade, escuridão, loucura e depravação o que o Novo Testamento chama de “mundanismo”. Como Craig Gay pergunta,

não poderia ser o caso de que “mundanismo” se baseia não tanto em tentações pessoais à devassidão, mas em “uma *interpretação da realidade* que essencialmente exclui a realidade de Deus do negócio da vida?”.^[629] Em outras palavras, o comportamento mundano seria o resultado final de visões mundanas que salpicam a paisagem cultural. Portanto, a origem e a multiplicidade das cosmovisões relativistas estão enraizadas na depravação do coração humano tal como explicado pela teologia de Romanos 1.

Esse retrato da condição humana é intensificado pelo fato de que a Bíblia revela que toda a criação e seus administradores humanos estão presos em meio a uma guerra espiritual de proporções cósmicas. Ela coloca Deus e as forças do bem contra Satanás e os poderes do mal. Esses poderes finitos que insanamente se opõem ao Deus infinito foram originalmente criados por ele e tinham de ser bons assim como ele é bom. Romanos 8.38-39 indica que anjos, principados e potestades estão entre as coisas divinamente criadas (“criaturas”). Colossenses 1.16 (NVI) ensina que Cristo como o agente da criação é responsável pela existência de todo o cosmo, incluindo “tronos ou soberanias, poderes ou autoridades”. Em suma, Deus através de Cristo criou todo o reino da realidade, incluindo a companhia dos anjos. Embora recebessem seu ser, propósito e poder de Deus, essas criaturas espirituais se voltaram contra ele num misterioso e monstruoso ato de orgulho e rebelião (por ex., Isaías 14.12-14; Ezequiel 28.11-19; 2 Pedro 2.4; Judas 6). Motivados por uma feroz animosidade, tornaram-se inimigos resolutos de Deus, com a intenção de subverter sua autoridade divina e destruir todas as suas obras. São boas criaturas que se tornaram más e que agora, numa tentativa de assegurar sua autonomia, atacam Deus e os anjos da luz em uma luta feroz pela dominação universal. Como o pináculo da obra criativa de Deus, a família humana está diretamente implicada nessa batalha das eras. Todas as pessoas não apenas são afetadas por ela — pegadas em fogo cruzado, por assim dizer —, mas são também participantes nela, alinhando-se consciente ou inconscientemente e lutando por um lado ou pelo outro, dependendo da sua orientação espiritual. Assim, a humanidade tem de lutar não apenas com uma depravação interna herdada, mas também com tentações e assaltos

de fora que reforçam sua condição caída. Quão difícil é, portanto, conhecer Deus e ver o mundo de forma correta!^[630]

Sob o vício da cosmovisão desencantada do cientificismo e naturalismo modernos, muitos têm relegado essa descrição bíblica de anjos, Satanás, demônios e da guerra espiritual à “lata de lixo da superstição”.^[631] Não há dúvida, no entanto, de que o que Gregory Boyd apropriadamente chama de “uma cosmovisão em guerra” permeia a revelação bíblica, é fundacional para a mensagem dela e tem sido essencial para a teologia cristã em toda a história da igreja. Dispondo evidências impressionantes de culturas em todo o mundo, Boyd demonstra que o secularismo ocidental é perigosamente único por ter eliminado a “guerra de cosmovisão” da sua consciência cultural, especialmente sua versão bíblica, que ele descreve nestes termos: “a boa criação de Deus foi de fato tomada por forças cósmicas hostis, malignas, que buscam destruir o plano benéfico de Deus para o cosmo. Deus faz guerra contra essas forças, porém, e através da pessoa de Jesus Cristo assegurou agora a derrocada desse exército cósmico maligno. A igreja como o corpo de Cristo foi chamada a ser um meio decisivo pelo qual essa derrota final haverá de ser realizada”.^[632]

“O mundo é uma zona de batalha”, diz Boyd, e “é por isso que ele assim parece!”.^[633] Ora, assumindo a veracidade dessa perspectiva, eu sugiro que o elemento central para a “cosmovisão de guerra” da Bíblia é uma “guerra de cosmovisão”. Guerra de cosmovisão é uma guerra *sobre* cosmovisões; isto é, uma megabatalha entre as forças da luz e as forças das trevas sobre a identidade ou definição do Universo. Um estratagema-chave do diabo, que é o pai da mentira (João 8.44), é esconder a verdadeira natureza das coisas através da proliferação de múltiplas mentiras cósmicas para assegurar a cegueira do coração humano e sua perdição espiritual final (2 Coríntios 4.3-4). Na conflagração que envolveu o Universo, a verdade sobre a realidade é satanicamente envolvida em trevas, e uma multidão de idolatrias e concepções falaciosas de vida travestindo-se de sabedoria e iluminação são colocadas em seu lugar. As verdades sobre Deus, criação, queda e redenção devem para sempre ser banidas da consciência humana. Que melhor maneira de Satanás desviar a luz da verdade do que

corrompê-la e substitui-la por falsas visões da realidade que dominam a paisagem cultural? O controle do “espírito da época” (*Zeitgeist*), ou clima intelectual e espiritual da época, é um dos mais eficazes meios de controlar o que entra no coração dos homens e das mulheres, moldando seus interesses e governando sua vida. As cosmovisões são a base para um *Zeitgeist* e estão no centro desse processo. Se essa estratégia de visão abrangente for bem-sucedida, haverá apenas uma necessidade ocasional para a tentação pessoal ao pecado. Como as pessoas se divertem é de pouco interesse para Satanás se ele já capturou e desorientou o coração delas.

Essa proposta de que uma “guerra de cosmovisão” é um componente crítico da “cosmovisão de guerra” da Bíblia foi sustentada de maneira influente por Heinrich Schlier. Com base em Efésios 2.2, ele propõe que uma cosmovisão, ou o que ele chama de “atmosfera espiritual” de uma cultura, é a “principal fonte do seu [Satanás] domínio”. Nesse texto ele acredita que o significado da palavra “ar” na expressão “o príncipe da potestade do ar” é melhor interpretado apositivamente com a frase que vem em seguida, “do espírito que agora atua nos filhos da desobediência”. Assim, ele sugere que o “ar” não é apenas o reino literal em que Satanás exerce seus poderes (de acordo com o entendimento judaico), mas também se refere, no contexto, ao espírito universal que promove a rebelião nos incrédulos. Portanto, Schlier acha que o termo tem um significado sociocultural significativo. “É o clima espiritual geral que influencia a humanidade, no qual os homens vivem, que eles respiram, que domina seus atos, pensamentos e aspirações. Ele exerce sua ‘influência’ sobre os homens por meio da atmosfera espiritual que domina e usa como o meio do seu poder. Ele ganha poder sobre os homens e os penetra através dessa atmosfera, que é seu reino, o reino do seu poder. Se os homens se expõem a essa atmosfera, tornam-se seus portadores e contribuem desse modo para sua extensão.”^[634]

Efésios 6.12 parece reforçar essa interpretação com sua referência à luta “contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes”. Também, em 1 Coríntios 2.6, Paulo implica que há uma sabedoria deste século e dos poderosos desta época que está em forte contraste

com a sabedoria divina em Cristo, a qual ele proclama. Schlier observa, contudo, que esse não é o método exclusivo de controle pelo diabo, pois ele ataca a vida natural em todos os níveis e pode mesmo infligir danos físicos à parte dessas preocupações socioespirituais. Ainda assim, ele está convencido, com base na autoridade do apóstolo, que a “atmosfera espiritual” é a principal fonte de domínio de Satanás, um conceito que funciona de forma muito parecida com uma *Weltanschauung*.

Em todo caso, S. Paulo o considera o principal meio pelo qual os principados exercem seu domínio. Esse domínio usualmente começa no espírito geral do mundo, ou no espírito de um determinado período, determinada atitude, nação ou localidade. Esse espírito, no qual o curso deste mundo governa, não está apenas circulando livremente. Os homens o inalam e assim o transmitem para dentro de suas instituições e diferentes condições. Em certas situações ele se torna concentrado. De fato, ele é tão intenso e poderoso que nenhum indivíduo pode escapar dele. Serve como uma norma e é dado como certo. Agir, pensar ou falar contra esse espírito é considerado algo sem sentido ou mesmo errado e criminoso. É “dentro” desse espírito que os homens encontram o mundo e seus negócios, o que significa que eles aceitam o mundo da forma como esse espírito lhes apresenta, com todas as suas ideias e valores, na forma que o espírito quer que eles o encontrem. O domínio que o príncipe deste mundo exerce sobre a atmosfera dá ao mundo e seus negócios, relacionamento e situações, e mesmo à própria existência, a aparência de lhe pertencerem; ele impõe sua avaliação sobre todas as coisas.^[635]

Schlier acredita que esses esforços em remodelar a realidade levam a um mal-entendido do indivíduo acerca de si mesmo e do mundo, resultando assim em sua completa ruína. Afinal, o objetivo de Satanás e das potestades é criar uma cultura de falsidade e morte destinada à “distorção, impedimento, ruína, aniquilação e anulação da criação”.^[636] A imersão do indivíduo nesse ambiente só pode contribuir para a sua morte.

O personagem Fitafuso de C. S. Lewis aparentemente concordaria. O experiente mentor intelectual satânico, num discurso a jovens demônios no jantar anual da Faculdade de Treinamento de Tentadores, sugere uma estratégia de domínio e destruição através de atmosferas culturais. Isso é facilmente realizado, alega Fitafuso, porque os “vermezinhos” humanos são “tão confusos em seus pensamentos, tão passivamente receptivos ao ambiente”, e porque “a consciência deles raramente existe separada da esfera social que os cerca”. Através desse processo os tentadores são capazes de induzir um indivíduo a “fazer de uma mentira deslavada o centro de suas vidas”. Esses são os seus meios, e seu objetivo final é sinistro. É “a destruição dos indivíduos. Pois somente os indivíduos podem ser salvos ou condenados à danação, somente eles podem tornar-se filhos do Inimigo [Deus] ou alimento para nós [demônios]. O valor derradeiro, para nós [demônios], de cada revolução, guerra ou fome está na angústia de cada um, na traição, no ódio, na ira e no desespero que ela poderá produzir”.^[637]

Visto que Satanás e os demônios só podem manipular homens e mulheres na medida em que estes são enganados, que melhor forma de conseguir isso do que pela promulgação de concepções falaciosas da realidade por intermédio do espírito do século do qual ninguém pode escapar. Para completar esse esquema, os principados e potestades sob a gestão diabólica habilmente cobrem suas pistas e operam de forma tão clandestina a ponto de sugerir a própria inexistência deles. “Eles se mantêm nos bastidores ao usar homens, elementos e instituições por intermédio dos quais fazem sentir seu poder. Dar aparência de não aparecer faz parte da sua essência [principados e potestades].”^[638]

Assim, Satanás é um especialista no assassinato espiritual e intelectual dos súditos através de seus demônios, que se deleitam em enganar inumeráveis pessoas absorvidas pelas ideias, tradições e costumes em que vivem, se movem e têm sua existência. “Ai de ti, torrente dos hábitos humanos! Quem te resistirá? [Salmos 75.8]”, lamenta Santo Agostinho, que reconhecia o poder dos costumes em moldar os jovens. “Até quando hás de correr, sem te secar? Até quando rolarás os filhos de Eva para o mar profundo e temeroso, somente atravessado pelos que se embarcam no lenho da cruz?

[Sabedoria 14.7]”.^[639] Na história recente, as torrentes do costume humano têm se baseado nas águas de cosmovisão do naturalismo, tais como o darwinismo, marxismo, freudianismo, humanismo secular, existencialismo, niilismo e o pós-modernismo. Esses rios imponentes confluíram para um “grande e terrível oceano” de engano em que muitos no Ocidente, e em todos os lugares, se afogam. Ainda mais recentemente, uma inundação de pensamento panteísta e panenteísta tem feito também muitos emborcarem. No princípio de um novo milênio, quem pode prever com alguma certeza quais serão as pressões “atmosféricas” dias à frente?

O que é certo, no entanto, é que o coração humano em sua condição caída continuará a suprimir a verdade em injustiça e a fabricar deuses substitutos e perspectivas errantes sobre o mundo. Pois o coração humano, na sua inquietação religiosa, precisa ter algo em que acreditar e pelo qual dar sentido à vida. O que também é certo é que a guerra espiritual continuará a girar em torno das cosmovisões. O reino de Satanás se aproveitará da autossuficiência e orgulho humanos como a fonte de idolatrias e erros para garantir que os ambientes filosóficos e religiosos do mundo sejam dominados por noções falsas que sustentem o engano e mantenham as pessoas afastadas de Deus e da verdade. As doutrinas do pecado e da guerra espiritual, portanto, desempenham um papel vital na compreensão da ideia de cosmovisão de um ponto de vista cristão. As cosmovisões são produtos dos efeitos noéticos do pecado e são um armamento satânico indispensável na guerra espiritual contra Deus. Não há escapatória dessa destituição espiritual, intelectual e moral para além da graça de Deus.

Questões de graça e redenção

“Cosmovisão” na perspectiva cristã implica a graciosa entrada do Reino de Deus na história humana na pessoa e obra de Jesus Cristo, que expia o pecado, derrota os principados e potestades e capacita aqueles que nele creem a obter um conhecimento do Deus verdadeiro e

uma compreensão adequada do mundo como sua criação.

Poucos esperariam ver o caráter filantrópico de Deus e/ou da obra histórica da salvação alcançada por um Deus encarnado aparecer numa teoria de *Weltanschauung*. Certamente, nada do tipo apareceu na histórica filosófica ou disciplinar de cosmovisão que examinamos anteriormente neste livro. De uma perspectiva bíblica, entretanto, isso faz todo sentido. Algumas observações sobre a doutrina da soteriologia e alguns *insights* de Calvino e Edwards estabelecerão uma base para compreender a influência da graça e da redenção numa visão cristã de “cosmovisão”.

A Bíblia trata sobre o resgate de uma criação arruinada pelo pecado.^[640] Os dois primeiros capítulos de Gênesis contam a história da criação, o terceiro relata o episódio da queda e o resto da Bíblia conta a história da redenção. A história da salvação é o seu tema central. Ora, o que Deus prometeu no Antigo Testamento ao seu povo sobre a esperada descendência da mulher que esmagaria a serpente e destruiria o mal é cumprido e consumado na pessoa de Jesus Cristo no Novo Testamento. Nele e através de seu ministério, morte, ressurreição e ascensão à destra de Deus o Reino de Deus irrompeu na história humana e redimiu o cosmo inteiro dos poderes do mal — do pecado, de Satanás e da morte. Ele realizou uma expiação pelo pecado e reconciliou todas as coisas no Céu e na Terra com Deus através do sangue da sua cruz (Mateus 1.21; João 1.29; Atos 10.43; Efésios 1.7-10; Colossenses 1.14, 20; Hebreus 9.26). Ele amarrou e julgou Satanás e derrotou os principados e potestades (Mateus 12.28-29 e par.; João 12.31; 16.11; Colossenses 2.15; Hebreus 2.14-15; 1 João 3.8; 1 Pedro 3.22). Ele derrotou a morte através do triunfo da sua ressurreição (Mateus 28.6 e par.; Atos 2.22-32; 1 Coríntios 15). Como Senhor ascendido, ele está sentado à destra de Deus, que lhe deu todo governo, autoridade e poder no Céu e na Terra (Salmos 110; Mateus 28.16-20; 1 Coríntios 15.20-28; Efésios 1.20-23; 3.10; Filipenses 2.9-11; Colossenses 2.10; Hebreus 1.3-4, 13; 10.12-13; Apocalipse 1.5, 17-18; 20.6). Do seu trono celestial ele derramou o Espírito Santo que havia prometido à sua igreja (João 14.16-18, 26; 15.26-27; 16.7-14;

Atos 2.1-21). Um dia ele voltará à Terra em poder apocalíptico e glória para consumir sua obra redentora e assumir seu lugar de direito como Rei dos reis e Senhor dos senhores sobre o seu povo e toda a criação (Mateus 24-25 e par.; João 14.1-3; Atos 1.6-11; 1 Coríntios 15.20-28, 50-58; 1 Tessalonicenses 4.13-18; 2 Tessalonicenses 2.1-12; Tito 2.11-14; Hebreus 12.26-29; 2 Pedro 3.10-13; Apocalipse 19-22). Até chegar esse tempo, entretanto, homens e mulheres em todos os lugares são instados a se arrepender (Marcos 1.14-15; Lucas 24.46-47; Atos 17.30; 26.20; 2 Pedro 3.9), a confiar em Jesus Cristo como Senhor e Salvador (João 3.16; Atos 16.31; Romanos 3.21-5.1; 10.8-15; Gálatas 3.5-14; Efésios 2.8-10; Hebreus 11) e a receber as bênçãos abrangentes fornecidas pelo reino redentor de Deus no tempo e para a eternidade (Mateus 5.3-12 e par.; Efésios 1.3). Essa salvação é obtida não por obras humanas, mas pela perfeita graça de Deus que tanto salva como sustenta (João 1.14-18; Atos 15.11; Romanos 3.24; 4.16; 2 Coríntios 12.7-10; Efésios 2.5, 8-9; 2 Timóteo 1.9; Tito 2.11; 3.7). O que Deus realizou em Jesus Cristo através do Espírito Santo é de natureza totalmente escatológica. A teologia do Novo Testamento é definida pela tensão entre os aspectos presentes e futuros do Reino de Deus, o já e o ainda não. Ninguém expressou isso com mais clareza do que o falecido George E. Ladd nas seguintes palavras frequentemente citadas: “A nossa tese central é que o Reino de Deus é o domínio redentor de Deus, dinamicamente ativo, que visa estabelecer seu governo entre os seres humanos; e que este Reino, que aparecerá como um ato apocalíptico na consumação dos tempos, já entrou para a história humana na pessoa e na missão de Jesus com a finalidade de vencer o mal, de libertar os homens do seu poder e de propiciar-lhes a participação nas bênçãos do reino de Deus. O Reino de Deus envolve dois grandes momentos: o cumprimento no cenário da história humana e a consumação no fim da história”.^[641]

Como aquele que superou o mal, Cristo é apropriadamente designado como *Christus Victor*.^[642] Seu triunfo muda todas as coisas. Para aqueles que estão relacionados com ele pela fé, os males da idolatria, os efeitos noéticos do pecado e o engano satânico foram quebrados. Pela primeira vez as coisas se tornam

claras. É como deveria ser, pois, como disse Cristo, “eu sou a luz do mundo; quem me segue não andará nas trevas; pelo contrário, terá a luz da vida” (João 8.12). Ao “deixa[rem] os ídolos, ... converte[rem-se] a Deus” (1 Tessalonicenses 1.9), os crentes cristãos vêm a conhecê-lo (ou ser conhecidos por ele — Gálatas 4.9) tal como ele realmente é em sua excelsa grandeza e segundo seus poderosos feitos (Salmos 150.2; 2 Coríntios 4.6; Gálatas 4.9; Efésios 1.17; Colossenses 1.10; 2 Pedro 1.2). A escuridão do coração deles foi substituída pela mente de Cristo (1 Coríntios 2.16). A cegueira induzida satanicamente foi penetrada por Deus, que na criação disse “das trevas resplandecerá a luz” e na nova criação fez brilhar sua luz no coração “para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo” (2 Coríntios 4.6).

Como resultado, uma cosmovisão e um mundo totalmente novos estão abertos à contemplação. Tudo pode agora ser visto e claramente interpretado à luz do próprio Deus: essa verdadeira felicidade é encontrada em total amor, obediência e serviço a ele; que o mundo é sua criação, que ele o fez por sua sabedoria, ordenou-o por sua lei e se revela nele como uma manifestação da sua glória; que os seres humanos são criaturas finitas e dependentes feitas à imagem e semelhança de Deus, possuindo dignidade e valor inerentes e merecedores do amor com que alguém ama a si mesmo; que os chamados dos seres humanos consistem em responsabilidade familiares e tarefas culturais que devem ser realizadas de formas que tragam bênção à humanidade e honra a Deus; que o pecado é extremamente pecaminoso e que a lei moral enraizada na natureza de Deus deve ser honrada e obedecida na formação do caráter, conduta e cultura humanos; que a igreja é o corpo e a noiva de Cristo, o templo do Espírito Santo em que Deus deve ser adorado, os sacramentos administrados, a palavra pregada, os crentes disciplinados, a comunidade estabelecida e a guerra com as forças satânicas em seu poder residual travada na armadura e força de Deus; que existe um propósito soteriológico e doxológico para a história humana, que Deus está se glorificando na redenção do seu povo e do cosmo, terminando num julgamento final e na criação de um novo Céu e uma nova Terra em que habita a justiça. Ao chegar ao conhecimento

dessas e de outras verdades, ao ver Deus e o mundo de nova maneira, não apenas é a mente informada, mas também o coração transformado. Na verdade, os verdadeiros seguidores de Cristo, como disse Agostinho, “da noite da mais perniciosa impiedade são transferidos para a luz da mais salutífera piedade”.^[643]

Mas o que está envolvido teologicamente no desenvolvimento desse tipo de mente cristã sobre Deus e o mundo? Calvino e Edwards reconheceram que uma compreensão adequada de todas as coisas — de Deus, do Universo, da humanidade — era uma questão profundamente espiritual, e oferecem *insights* pertinentes sobre toda essa questão com que acho difícil discordar. Como vimos, para Calvino um entendimento correto de Deus o Criador, isto é, conhecer Deus e sua criação corretamente, está bloqueado pelas superstições desenfreadas e pela total cegueira do coração humano. Como repositórios da idolatria e da falsidade, os não regenerados vivem no contexto de um eclipse espiritual total. O que pode penetrar essa escuridão e abrir a mente deles em vista de uma verdade nunca antes imaginada? Para Calvino, o processo de arar mentiras e plantar a verdade só pode ser alcançado mediante uma sincera abertura para as Escrituras e fé nelas. Numa famosa ilustração ele compara a Bíblia aos “espetáculos” pelos quais uma compreensão adequada de Deus, conquanto anteriormente confusa e fora de foco, é elucidada e clarificada. “Com efeito, se é apresentado a eles um belíssimo volume — assim como os velhos ou os que têm os olhos enfermos e qualquer um que tenha a vista enevoada dificilmente poderão reunir duas palavras, por mais que reconheçam que haja algo escrito ali, mas começam a ler com clareza com a ajuda de uma lente —, assim também a Escritura, recolhendo em nossa mente um conhecimento de Deus de outro modo confuso, desfazendo a fumaça, apresenta-nos claramente o verdadeiro Deus.”^[644]

Nesse contexto Calvino também diz que Deus forneceu em sua Palavra uma revelação confiável de si mesmo que serve como “guia” para conduzir as pessoas no labirinto inextrincável em direção à perspicácia teológica.^[645] Portanto, com a ajuda das lentes corretivas da Escritura e da orientação do fio bíblico, homens e mulheres cujo coração é adequadamente preparado pela fé

alcançam um conhecimento de Deus o Criador pela primeira vez. Essa nova revelação teológica tem implicações cosmológicas imediatas no reconhecimento do Universo como a expressão e arena das poderosas obras de Deus. Os crentes fazem a descoberta surpreendente do caráter sacramental da criação e a veem como o teatro deslumbrante da glória divina. A verdade sobre Deus e sua obra, antes suprimida e borrada, é finalmente revelada em luz e nitidez! Os olhos do coração são mudados e as coisas são vistas como realmente são. Os resultados dessa grande redenção são transfiguradores. De acordo com Calvino, os crentes se tornam plenamente cientes de que mantêm em seu coração a “líquida verdade”. São tão profundamente afetados por essa palavra que penetra fundo em seu coração e medula dos ossos que “sem dúvida [sentem] que aí vige e respira indubitável majestade, a que [são] levados a obedecer, cientes e voluntariamente”.^[646] Que mudança isso significa para o crente cristão no coração, na fé, no conhecimento, nas afeições e na ação! Baseada na Palavra de Deus, ela é o nascimento de uma cosmovisão inteiramente nova e bíblica através da graça e redenção de Deus.

Jonathan Edwards concordaria. Ele estava convencido de que ao verdadeiro cristão, isto é, àquele possuído de afeições santas, é dado um novo sentido ou capacidade espiritual de gosto implantado no coração pelo qual ele pode entender Deus e apreciar sua santidade. Isso envolve uma metamorfose no centro do ser. Ele explica que essa nova capacidade de *insight* espiritual “consiste em um senso do coração, da suprema beleza e doçura da santidade ou perfeição moral das coisas divinas, juntamente de todo aquele discernimento e conhecimento das coisas da religião que dependem e fluem de tal sentido”.^[647] Assim, as faculdades cognitivas originais dos crentes regenerados são revigoradas e redirecionadas por um novo princípio fundacional infundido dentro deles, resultando em uma completa reformulação espiritual da percepção humana.

Por isso, a obra do Espírito Santo na regeneração é muitas vezes comparada na Escritura com o dar um novo sentido, dar olhos para ver e ouvidos para ouvir, destapando os ouvidos dos surdos e abrindo os olhos daqueles que nasceram cegos, e voltar-se das

trevas para a luz. E porque esse sentido espiritual é imensamente o mais nobre e excelente, sem o qual todos os demais princípios da percepção e todas as nossas faculdades são inúteis e vãs; portanto, dar esse novo sentido, com seus efeitos e frutos abençoados na alma, é comparado a um levantar dos mortos e a uma nova criação.^[648]

Um novo sentido, novos olhos, novos ouvidos, nova luz, nova vida, nova criação! Para Edwards esses são os resultados da renovação dessa poderosa e autoritativa capacidade espiritual no coração. Não admira ele ter dito, em relação às coisas divinas, que ela “abre um novo mundo para ser visto”^[649] e “faz uma grande mudança num homem”, ainda maior do que se ele tivesse nascido fisicamente cego e de repente recebido o dom da visão. “Pois, embora a visão seja mais nobre que qualquer dos outros sentidos externos, aquele sentido espiritual, contudo... é infinitamente mais nobre do que este ou qualquer outro sentido de discernir que um homem naturalmente tenha, e o objeto deste sentido [Deus] infinitamente maior e mais importante”.^[650] Para Edwards, portanto, é difícil superestimar a importância desse dom de um novo sentido espiritual. Ele tanto ilumina “os olhos do coração” (Efésios 1.18, NVI) que a percepção que o crente tem de Deus e de todas as coisas relacionadas a Deus são completamente transformadas pela graça e redenção de Deus.

Como, então, uma cosmovisão é formada? De uma perspectiva cristã, há uma fonte que não está subordinada ou à natureza, ou à criação (educação), podendo, de fato, superar o impacto de ambas se tiverem sido prejudiciais na formação da vida de uma pessoa. Não importa quem uma pessoa é, ou como ela foi criada, ou o que ela experimentou, e não importa quão profundamente uma pessoa tenha sido enredada no pecado ou cegada pelo engano satânico; Deus pode invadir a vida de um indivíduo, estabelecer uma trincheira no coração, suavizá-lo para a verdade de sua Palavra e salvar a pessoa pelo poder do evangelho de Jesus Cristo por meio da fé nele. Há um salvador no Deus de três pessoas que em pura graça pode libertar homens e mulheres dos efeitos deletérios de seu próprio caráter e precedente e resgatá-

los da prisão da idolatria e da falsidade. Os resultados de uma transação desse tipo são totalmente transformadores ao converterem homens e mulheres para a adoração do Deus verdadeiro e para a renovação do seu coração e mente com a verdade. De uma perspectiva bíblica, portanto, a formação de uma cosmovisão cristã é em última análise uma função da graça e redenção de Deus.

Resumo e conclusão

A comunidade cristã evangélica, especialmente a tradição reformada, tem expressado sérias preocupações sobre se a ideia de cosmovisão é, ou não, um conceito adequado para o serviço cristão. Porque desde os primórdios ela tem sido associada a nuances de relativismo, surgiu a dúvida de se as expressões “cosmovisão cristã” ou “cosmovisão bíblica” são infelizes e comprometem a veracidade do cristianismo histórico. Você pode se lembrar de que William Rowe afirmou que “cosmovisão” imigrou do reino do discurso filosófico para o território cristão trazendo consigo um contrabando léxico nas malas. A recomendação de Rowe, que levei a sério neste capítulo, era que esse conteúdo ilícito fosse confiscado e substituído por conteúdo lícito, biblicamente falando. Era necessário levar *Weltanschauung* cativo à obediência de Cristo (2 Coríntios 10.5). Só assim a ideia pode *legitimamente* se estabelecer e prosperar, como já tem acontecido, nas colônias do Reino de Deus.^[651]

Para realizar essa tarefa da naturalização cristã da “cosmovisão”, meu objetivo foi demonstrar de quatro maneiras específicas como pensar biblicamente sobre essa ideia. Primeiro, vimos que ela possui conotações objetivistas robustas baseadas na existência e natureza de Deus e na ordem divina para a vida moral e para as estruturas da criação. Em segundo lugar, ao considerar questões subjetivistas, argumentamos que a ideia de cosmovisão deve ser concebida em termos da doutrina bíblica do coração como aquela faculdade essencial da consciência humana, consistindo de uma visão da realidade e orientação espiritual essenciais que determinam o caminho da pessoa no mundo. Em terceiro lugar,

reconhecemos que o pecado é uma estratégia satânica na guerra espiritual respondem pela multidão de interpretações idólatras da realidade e pela cegueira do coração humano para a verdade sobre Deus e sua criação. Em quarto lugar, concluímos que a única esperança de conhecer Deus corretamente e ter uma concepção apropriada do Universo é encontrada na graça divina e na redenção por meio de Jesus Cristo. Dentro dessa estrutura bíblica, o termo *Weltanschauung*, ou “cosmovisão”, assume significados cristãos apropriados e quaisquer implicações nocivas associadas historicamente à palavra são silenciadas. Através desse processo de naturalização cristã, o conceito, como uma valiosa peça de “ouro egípcio”, recebe nova identidade e é tornado útil para o serviço na igreja e aceitável a seu Senhor.

Capítulo Dez: REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE COSMOVISÃO

Ora, se uma cosmovisão é principalmente a obra do coração humano em suas operações essenciais, definindo desse modo a pessoa, e se a cosmovisão fornece as pressuposições fundamentais nas quais uma vida está baseada, devemos dar um passo além e fazer mais algumas perguntas que levam à reflexão filosófica sobre a natureza desse conceito. Na sua essência ou caráter, que espécie de coisa é uma cosmovisão? Ou, em termos da sua constituição básica, no que consiste uma cosmovisão? Uma coisa é sugerir que a cosmovisão é “cardióptico”, isto é, uma visão do coração; outra é sugerir de que modo ela existe, de que tipos de materiais consiste e que tipo de influência tem sobre áreas específicas da prática humana. Assim, neste capítulo vou propor que uma cosmovisão poderia ser melhor entendida como um *fenômeno semiótico*. Visto que as pessoas são tipos de criaturas que fazem e administram sinais, especialmente na forma de palavras ditas ou escritas, e visto que a maioria, se não todos os aspectos da cultura e do pensamento humanos são semioticamente constituídos, parece plausível incluir a ideia de *Weltanschauung* nessa categoria e interpretá-la como um sistema de sinais que geram um mundo simbólico. Em particular, também vou propor que a cosmovisão, como estrutura semiótica, consiste basicamente de uma rede de *sinais narrativos* que oferece uma interpretação da realidade e estabelece uma estrutura abrangente para a vida. Como as pessoas são criaturas contadoras de histórias que definem a si mesmas e o cosmo de uma forma narrativa, o conteúdo de uma cosmovisão parece estar mais bem associado com essa atividade sobremodo relevante da natureza humana. Por fim, vou propor que a cosmovisão como um sistema semiótico de histórias de interpretação de mundo também fornece uma base ou plataforma de governo sobre a qual ou pela qual as pessoas pensam, interpretam e conhecem alguma coisa. Visto que a forma da condição humana é

em grande parte um produto das várias atividades racionais, hermenêuticas e epistêmicas, vou traçar na forma de esboço como esse tipo de *Weltanschauung* que habita no coração exerce uma relação influente sobre essas áreas salientes da práxis diária, humana. Assim, tendo como pano de fundo o capítulo anterior, com suas afirmações de uma realidade objetiva enraizada em Deus, do significado central do coração humano, da dinâmica do pecado e da guerra espiritual e da esperança da graça e redenção cristãs, empreenderemos essas reflexões filosóficas numa tentativa de aprofundar nossa compreensão da natureza de uma cosmovisão e sua influência sobre todas as coisas humanas.

Cosmovisão e semiótica

Em seu livro *A Theory of Semiotics* [Uma teoria de semiótica], Umberto Eco subordina todo o edifício da cultura humana à disciplina da semiótica. Suas duas proposições são que “(i) toda a cultura *deve* ser estudada como um fenômeno semiótico; (ii) todos os aspectos da cultura *podem* ser estudados como conteúdos da atividade semiótica”. Colocando de uma forma um pouco diferente, ele sugere que “toda a cultura *deve* ser estudada como um fenômeno comunicativo baseado em sistemas de significação” e que “somente ao estudá-la dessa forma alguns dos seus mecanismos fundamentais podem ser esclarecidos”.^[652] Em outras palavras, a semiótica é mais bem concebida como uma teoria geral da cultura, e todas as realidades culturais podem ser mais bem explicadas e compreendidas sob a rubrica da semiótica. Isso incluiria a realidade cultural e o mecanismo fundamental da *Weltanschauung*. Como componente fundacional da cultura humana, então, é totalmente apropriado examinar a natureza e a função das cosmovisões *sub specie semiotica*.

Consequentemente, devemos vincular a semiótica, como ciência dos sinais, aos assuntos humanos que os usam tão profusamente. Qual é a natureza dessa atividade aparentemente natural de fazer e administrar sinais — no caso de alguns, na forma de uma *Weltanschauung* dominante? Uma resposta poderia ser

encontrada na natureza semiótica essencial das pessoas humanas. Um traço definidor das pessoas como pessoas que possuem *logos* é a capacidade de usar uma coisa para representar outra (*aliquid stans pro aliquo*), seccionar uma parte da realidade e empregá-la para referir, significar ou representar outra parte da realidade. De forma bastante característica, os seres humanos desdobram o som na forma de discurso para significar pensamentos, sentimentos e ideias, bem como pessoas, lugares e coisas no mundo. Por sua vez, eles desenvolveram um sistema de símbolos de letras, palavras e discursos escritos para representar a mesma coisa. Por essas atividades semióticas básicas, as pessoas foram capazes de analisar o cosmo e criar mapas da realidade.^[653] Teologicamente falando, uma explicação para essa produção humana de sistemas de sinais e símbolos pode ser encontrada na estrutura cognitiva dos seres humanos como *imago Dei*. Eles mesmos são sinais ou imagens de um Deus trinitariano cujas relações e naturezas pessoais podem ser concebidas semioticamente: o Pai não gerado, inimaginável, é conhecido apenas por si mesmo ao contemplar sua própria imagem no seu Filho, que é eternamente primogênito ou criado (2 Coríntios 4.4; Colossenses 1.15; Hebreus 1.3) e que com o Pai é revelado em poder pelo Espírito Santo, que eternamente procede do Pai e do Filho numa relação coigual e coeterna (João 15.26).^[654] Os atos comunicativos dos seres humanos que consistem na afirmação de significados com poder mediante sinais e símbolos testemunham a criação dos seres humanos como imagem do Deus trinitariano cujas relações pessoais podem ser interpretadas semioticamente. Assim, a fonte da semiose humana é possivelmente uma *vestigium trinitatis*.

A isso devo acrescentar que não só os seres humanos manifestam a trindade onto-semiótica em sua fala e escrita como *imago Dei*, mas também, de acordo com a teologia sacramental, o Universo inteiro deve ser concebido pansemioticamente e interpretado como o sinal de Deus, sua glória e poder. “Os céus proclamam a glória de Deus”, afirma o salmista, “e o firmamento anuncia as obras das suas mãos” (Salmos 19.1). “Toda a terra está cheia da sua glória”, declara o profeta Isaías (Isaías 6.3). “Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como

também a sua própria divindade”, diz o apóstolo Paulo, “claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis” (Romanos 1.20). O mundo como criação de Deus é nada menos que “uma epifania de Deus, um meio de sua revelação, presença e poder”.^[655] Como *codex Dei*, todos os objetos naturais no Universo possuem significado espiritual (como exemplificado em lapidários e bestiários). Como *speculum Dei*, a totalidade da criação é uma iconografia divina. Tudo neste Universo encantado, afeito a símbolos e sacramentos, está encharcado de sinais *sagrados*.

Santo Agostinho certamente reconhecia o caráter semiótico do cosmo e da vida humana. No seu livro *De doctrina Christiana*, o incansável bispo de Hipona demonstra da forma mais profunda o papel e o poder dos sinais no processo de comunicação e aquisição de conhecimento. Afirmando em linguagem direta, “as coisas são conhecidas por meio dos sinais”,^[656] e a “coisa” primária que ele está preocupado em aprender é Deus por meio dos sinais ou palavras da Escritura, que falam dele e de todas as suas obras. Para Agostinho, Deus é o maior bem humano, e conhecê-lo em uma relação de amor corretamente ordenado é a fonte exclusiva de genuína felicidade e é determinante para o curso da história. Tudo está em jogo no processo semiótico momentoso de interpretar e proclamar as palavras-sinais das Escrituras como uma autorrevelação de Deus. Visto que a Bíblia apresenta o mundo simbólico supremo, aqueles que lidam regularmente com sua verdade devem estar bem treinados em Hermenêutica e Homilética. E treinar nessas áreas é a principal razão por que Agostinho escreveu esse livro. “Há duas coisas”, afirma ele, “igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir o que é para ser entendido e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido”.^[657] Assim, nos três primeiros livros de *De doctrina Christiana*, Agostinho passa a oferecer instruções sobre a questão da interpretação bíblica. No livro 1 ele distingue entre coisas e sinais, argumentando que entre as coisas, algumas devem ser usadas e outras amadas. Deus como Trindade é aquela coisa que deve ser amada em razão do que ela é, e tudo o mais deve ser amado em razão de quem Deus é, isto é, deve ser amada nele.

Como tal, ele é o objeto principal de ensino e aprendizagem mediante sinais bíblicos. Assim, Agostinho prossegue nos livros 2 e 3 para uma discussão da interpretação de sinais bíblicos desconhecidos e ambíguos e também delineia um currículo educacional em outros tipos de sinais (especialmente as artes liberais) que são necessários para compreender a Escritura com cuidado e precisão. Uma vez que a Bíblia seja corretamente interpretada, ela também deverá ser habilmente comunicada. Assim, o Pai da Igreja prossegue no quarto livro para uma discussão sobre Homilética, isto é, para a matéria de proclamar eficazmente a verdade dos sinais bíblicos. Ele retoricamente pergunta se alguém ousaria sustentar que “esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam... conquistar o auditório..., ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam?”.^[658] Seu tratamento essencialmente ciceroniano de pregação bíblica neste livro final é sua própria resposta eloquente a essa pergunta. Ora, o *telos*, ou fim, da interpretação e proclamação bíblicas é *caritas* — o amor de Deus em razão de quem ele é e o amor da humanidade em razão de quem Deus é são o cumprimento do primeiro e segundo maiores mandamentos (conforme Mateus 22.37-39). Para ser bem realizada, portanto, toda atividade hermenêutica e homilética deve ser conduzida para o “reino da caridade”.^[659]

Aninhado, então, nesse tratado agostiniano está um reconhecimento convincente de que sistemas semióticos e mundos simbólicos estão no cerne do drama humano. Eles são os instrumentos básicos de significado e têm o poder de controlar a vida. Palavras como sinais são, em si mesmos, “vasos preciosos e de escolha”, e neles é derramado ou o vinho da verdade, ou o do erro. Tragar grandes porções de um ou de outro embriaga o coração com luz e liberdade, ou com trevas e servidão.^[660] Para Agostinho, portanto, quão importante é beber profundamente dos vasos de sinais das Escrituras que devem estar bem preparados e devidamente servidos!

Contra esse pano de fundo antigo, pensadores mais recentes também enfatizaram a qualidade semiótica da existência humana. Por exemplo, Charles Sanders Peirce (1839-1914), reconhecido por muitos como o fundador da moderna semiologia, estabeleceu sua

teoria de sinais sobre a ideia de que todo pensamento e cognição e, na verdade, os próprios seres humanos, são totalmente semióticos em sua natureza básica. Nas suas palavras, “o fato de que todo pensamento é um sinal, tomado em conjunto com o fato de que a vida é uma série de pensamentos, prova que o homem é um sinal”.

[661] Além disso, Peirce adotou o que poderíamos chamar de uma “cosmovisão semiótica”, isto é, uma visão pansemiótica do Universo em que os sinais não são meramente considerados uma classe de coisas entre muitos objetos não semióticos, mas onde “o Universo inteiro está perfundido de sinais, se não composto exclusivamente de sinais”. [662] Portanto, para Peirce, a semiótica caracteriza não só o Universo, mas também os seres humanos como criaturas essencialmente geradoras de sinais e ligadas a sinais.

Ernst Cassirer (1874-1945), de forma semelhante, postulou na sua *Philosophy of Symbolic Forms* [Filosofia das formas simbólicas] que os seres humanos são basicamente animais criadores de símbolos (*animal symbolicum*) e que a compreensão da realidade só é possível por meios semióticos. [663] Cassirer promoveu, assim, uma epistemologia pansemiótica, argumentando que tudo que tem significado é composto de “formas simbólicas”. Isso incluía coisas tais como a linguagem, o mito, a arte, a religião, a ciência e a história, cada um dos quais estando baseado em seu próprio conjunto de leis simbólicas e tendo uma natureza independente. De acordo com Cassirer, então, os sistemas de sinais são o único caminho possível para o conhecimento, muito embora, no seu entender, eles de forma alguma copiem ou imitem a realidade, mas a criem. [664]

Veja, então, o poder dos sinais e símbolos em todo o espectro da realidade e da existência humana. Eles permeiam o Universo físico; são pertinentes a todos os aspectos da cultura; são essenciais para a cognição, a comunicação e o pensamento humanos; são instrumentos eficazes de verdade ou falsidade; criam mundos simbólicos em que as pessoas vivem, se movem e existem. De fato, uma determinada série de símbolos possui um poder cultural único e determina o significado da vida. Esses símbolos designariam uma cosmovisão. Como um sistema de sinais denotativos e fundamento de uma cultura ou indivíduo, eles são

promulgados através de inúmeras avenidas comunicativas e encontram misteriosamente seu caminho nas regiões mais íntimas do coração. Lá fornecem um fundamento e uma interpretação da vida. Informam as categorias da consciência. São o suposto objeto de fé e a base para a esperança, como quer que seja concebida. Eles são abraçados como verdadeiros e oferecem um modo de vida. São a fonte essencial de segurança individual e sociocultural. São estruturas pessoais e culturais que definem a existência humana. Assim, quando estão em crise ou são desafiadas, as pessoas respondem ansiosamente, e até mesmo com hostilidade. Por exemplo, na alegoria da caverna de Platão, a resistência do prisioneiro libertado em ter seu sistema de sinais alterado através da descoberta de novos reinos de realidade e a hostilidade que deparou quando voltou para a caverna e buscou remodelar o mundo simbólico dos seus antigos moradores, manifesta o poder que reside em uma *Weltanschauung* semioticamente constituída.^[665] Semelhantemente, é bastante provável que a hostilidade dirigida a Jesus e uma motivação básica para sua crucificação foi que durante seu ministério ele atacou direta e indiretamente os símbolos sagrados da cosmovisão judaica do Segundo Templo. De fato, o sistema semiótico do seu próprio ministério era extraordinariamente provocativo, e Jesus praticamente reorganizou a tradição teológica judaica inteira através de sua proclamação dos mistérios do Reino de Deus. Não surpreende, então, que tanta ira fosse direcionada contra ele, até ao ponto de morte.^[666] Seja como uma ilustração na filosofia platônica, seja como um evento histórico na Palestina do primeiro século, ou mesmo como um constructo dos dias atuais que determina o significado da vida, as cosmovisões são sistemas tenazes de semiose que ocupam os espaços interiores do coração humano, determinam os pensamentos e atos de homens e mulheres e definem o curso de culturas locais e civilizações inteiras para o bem ou para o mal. Se todos os fenômenos culturais podem e talvez devam ser explicados semioticamente, as cosmovisões não deveriam ser uma exceção à regra. Uma razão por que esses sinais que compõem uma cosmovisão são tão poderosos individual e culturalmente é a forma particular que assumem: eles têm sido formulados e recebidos internamente como um conjunto de

narrativas e histórias que estabelecem uma perspectiva particular sobre a vida.

Cosmovisão e narrativa

Seres humanos semioticamente constituídos que estão em busca de uma solução para os enigmas do Universo satisfazem basicamente essa necessidade em sua atividade típica de contar histórias que formam um mundo simbólico pelo qual as pessoas estão inclinadas a viver e até morrer. De fato, o poder das histórias de estabelecer um contexto para a vida tem sido reconhecido desde tempos imemoriais. Ninguém na antiguidade viu isso mais claramente do que Sócrates e Platão.^[667] Eles sabiam muito bem que os tipos de histórias que os futuros governantes da sua república ideal encontrariam, especialmente na infância, seriam particularmente influentes tanto cognitivamente como moralmente, com implicações públicas e políticas definitivas. Portanto, Sócrates e Platão, e mais tarde até Aristóteles, reconheciam a importância da educação narrativa dos jovens, como o *expert* em contos de fadas Bruno Bettelheim explica: “Platão — que pode ter entendido melhor o que forma a mente do homem do que alguns dos nossos contemporâneos que querem seus filhos expostos somente a eventos cotidianos e pessoas ‘reais’ — sabia o que as experiências intelectuais fazem para a verdadeira humanidade. Ele sugeriu que os futuros cidadãos da sua república ideal comecem sua educação literária com a contação de mitos e não com meros fatos ou supostos ensinamentos racionais. Mesmo Aristóteles, mestre da razão pura, disse: ‘O amigo da sabedoria também é um amigo do mito’”.^[668]

Assim, a sabedoria das eras, seguindo todo o caminho de volta a Sócrates, Platão e Aristóteles, sugeriria que o desenvolvimento da mente e da consciência humanas é uma função do peso das histórias e suas tramas, seus personagens, seus desfechos e suas explicações gerais das coisas. Como proponente dessa perspectiva, Bettelheim argumenta que mitos e contos de fada são os meios básicos pelos quais as crianças moldam e remoldam seus mundos.

Isso é em grande parte verdade porque, na avaliação dele, esses contos e mitos se preocupam com questões básicas da vida: “Quem sou eu? De onde eu vim? Como o mundo veio a existir? Quem criou o homem e todos os animais? Qual é o propósito da vida?”. Ele está convencido, no entanto, de que as crianças ponderam essas questões, não filosoficamente, mas de maneira infantil, já que dizem respeito a uma menina ou menino específicos e a seu bem-estar individual. “Ela [a criança] não se preocupa se há uma justiça aplicada ao indivíduo, mas se *e/la* será tratado de forma justa. Ela quer saber quem ou o que a projeta sobre uma adversidade e o que pode impedir que isso lhe aconteça. Existem poderes benevolentes além dos seus pais? Seus pais são poderes benevolentes? Como ela deve constituir a si mesma, e por quê? Existe esperança para ela, embora possa ter cometido um erro? Por que tudo isso lhe aconteceu? O que significará para o seu futuro?”. [\[669\]](#)

Para Bettelheim, os mitos e os contos de fada só fornecem as respostas para essas questões prementes de que as crianças tomam conhecimento quando são expostas a essas histórias e seguem todo o caminho das suas tramas. As respostas dadas pelos mitos são definitivas, diz Bettelheim, enquanto as respostas dos contos de fada são sugestivas. Em particular, o conteúdo dos contos de fada se encaixa na natureza das crianças e na sua perspectiva infantil de mundo, e é por isso que são tão convincentes e reconfortantes para elas. Eles refletem e ordenam o mundo delas. [\[670\]](#)

Rollo May afirmou algo semelhante, mas com uma aplicação também para os adultos. Ele acredita que o mito, que pode ser comparado com a estrutura oculta de uma casa, é a própria estrutura que dá sentido à vida e, assim, mantém-na coesa. “Mito é uma forma de dar sentido a um mundo sem sentido. Mitos são padrões narrativos que dão significado à nossa existência. Se o significado da existência é apenas o que colocamos na vida por nossa própria coragem individual... ou se há um significado que precisamos descobrir..., o resultado é o mesmo: os mitos são o nosso modo de encontrar esse significado e importância. Mitos são como as vigas numa casa: não expostas à vista exterior, são a

estrutura que mantém a casa unida para que as pessoas possam nela viver.”^[671]

Outro lugar em que a cosmovisão e a narrativa se cruzam é no contexto do conto popular. Linda Dégh observa que, embora o termo “cosmovisão” seja um tanto vago, e embora raramente apareça como objeto principal de pesquisa no estudo da narrativa popular (*folk*), “de uma forma ou de outra ele é abordado em todos os estudos descritivos e analíticos de contos e seus contadores”.^[672] Segundo ela, quando folcloristas falam sobre *Weltanschauung*, querem se referir às interpretações subjetivas e individuais da totalidade da realidade de acordo com o modo como esta é percebida e experienciada. Ela acredita que todo pensamento e ação humanos são afetados pela percepção e interpretação de uma cosmovisão. Consequentemente, ela afirma que a cosmovisão “permeia todas as performances culturais, incluindo o folclore”. “As narrativas, em particular, estão carregadas de expressões de cosmovisão: elas revelam visões de conduta humana pessoais e comunitárias herdadas — este é seu objetivo genérico. Os portadores da tradição da narrativa, tanto quanto pesquisadores experientes, sabem e antecipam como uma piada, um exemplário ou uma balada a ser realizada caracterizará o mundo; contudo, não podemos selecionar um tipo de cosmovisão ou lidar com tudo o que é expresso numa narrativa ou num conto.”^[673]

Dégh defende que a cosmovisão motiva e define todas as atitudes e comportamentos humanos e que a ação humana é ininteligível sem ela. Assim, seu argumento é que o estudo do conto popular “como produto humano, e suas versões específicas como atos pessoais de criação, pode mostrar de que forma o mundo é caracterizado por esse gênero: qual é a imagem gênero-específica do mundo?”.^[674] Portanto, desde Platão até o presente, a relevância humana do gênero narrativo com um poder definidor de vida parece ser autoevidente. Entretanto, apesar desse reconhecimento de todos os tempos e lugares das histórias como sendo portadoras de um mundo simbólico onde os seres humanos poderiam encontrar um lar cognitivo, seguro — o que Stephen Crites chamou de a “qualidade narrativa da experiência”^[675] —, os arquitetos do projeto

moderno deram o seu melhor para livrar o *homo narrador* dos seus contos problemáticos e bani-los da relevância cultural. Porque a presença e influência de mitologias concorrentes geraram um enorme conflito sociocultural, e mesmo guerras, especialmente da variedade religiosa, a solução deles foi exterminar a *polis* infestada de narrativas e preenchê-la de objetivações razão-científicas. Ao relegar a categoria da narrativa à vida privada e ao domínio dos valores, o objetivo deles era fornecer uma maneira supostamente neutra e livre de hostilidade de ordenar a vida pública. A existência humana estabelecida sobre um fundamento novo e científico sinalizava o amadurecimento do homem moderno, que já não tinha mais necessidade das mitologias primitivas das eras religiosas ou metafísicas do passado.

Mas a “desnarratização” do iluminismo teve um alto custo humano, e ninguém entendeu melhor esse custo do que Friedrich Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia*, ele escreveu: “Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural”.^[676] Nietzsche sabia, no entanto, que o mundo ocidental estava vagando lentamente para a destruição dos seus recursos narrativos — um tipo de “mitoclasma”^[677] — por causa da sua intoxicação com o racionalismo científico. Consequentemente, a humanidade moderna, “guiada sem mitos”, está faminta e em busca de qualquer migalha narrativa de que possa se alimentar, como as compulsões e atividades frenéticas da vida contemporânea o mostram. “E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico?”

Nietzsche percebe que “a febril e tão sinistra agitação” da cultura moderna — seu ritmo incessante, sua busca por tradições exóticas, sua paixão por conhecimento — deve ser interpretada como nada menos do que uma fome de mitos, “o agarrar ansioso e

o esgaravatar do esfomeado, à cata de comida”.^[678] Quanto quer que devore materialisticamente ou não, um mundo sem história e uma cultura sem mito não pode ser e nunca será saciada. A única solução para a fome narrativa é a preparação e o consumo de contos primordiais e explicativos que nutram e satisfaçam os anseios mitológicos dos seres humanos.

Por causa dessa necessidade narrativa inescapável inserida na alma humana, a história cultural recente tem provado que a tentativa moderna de extirpar as narrativas foi confusa e vã. De fato, uma profunda ironia tem caracterizado essa cruzada contra as narrativas, pois a mesma esteve inconscientemente baseada em uma história cartesiana que caracteriza a razão humana heroica como o protagonista de uma trama central de tomar posse do mundo pela proeza científica. Como Richard Middleton e Brian Walsh apontam, “a própria ideia de que nos tempos modernos nós superamos o estágio infantil e pré-científico do pensamento mítico e progredimos para a maturidade da razão científica e do domínio tecnológico é, ela mesma, uma *história*. Somente ao expressar sua própria ‘história de pescador’, portanto, é que a modernidade pode alegar ter superado a necessidade de histórias”.^[679] Em outras palavras, a antinarratividade do modernismo iluminista é autorreferencialmente incoerente.

Talvez mais que qualquer outro pensador contemporâneo, Alasdair MacIntyre argumenta da forma mais persuasiva em favor da recuperação dos fundamentos narrativos da existência humana. Em sua célebre obra *Depois da virtude*, ele observa que, por causa de forças sociais e filosóficas, a unidade narrativa da vida, ou de uma vida individual, foi destruída no contexto da modernidade.^[680] Um eu humano, concebido não narrativamente, não pode ser portador de virtudes aristotélicas, o que é a principal preocupação de MacIntyre. Ao contrário, uma vida virtuosa só é possível na medida em que é concebida, unificada e avaliada como um todo. Por isso, MacIntyre busca resgatar o conceito de uma existência humana integrada fundada na integridade de uma narrativa que liga o nascimento, a vida e a morte, ou o começo, meio e fim, em uma história coerente, singular, abraçada comunalmente. MacIntyre argumenta que é natural pensar no eu no modo narrativo, e que

todas as ações e conversações humanas são mais bem entendidas como “narrativas encenadas” (p. 211). Narrativa, e não eus em circulação, independentes, é a categoria mais básica. As histórias são necessárias para dar sentido à própria vida e à de outrem. MacIntyre foca as histórias de uma tradição vívida, mas também reconhece que a fonte dessas narrativas está localizada num nível mais profundo, mitológico. “Por isso”, escreve MacIntyre, “não há maneira de se nos dar uma compreensão de qualquer sociedade, incluindo a nossa, exceto pelo estoque de histórias que constituem seus recursos dramáticos iniciais. A mitologia, no seu sentido original, está no cerne das coisas” (p. 216). Em outras palavras, as histórias narrativas que são vivenciadas no mundo da experiência humana são um produto de mitos fundamentais, de primeira ordem, que constituem essencialmente uma cosmovisão. A proposta fundamental de MacIntyre, essencial para a sua reapresentação da tradição aristotélica da ética da virtude é esta: “Uma tese central começa então a emergir: o homem é em suas ações e sua prática, bem como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não é essencialmente, mas se torna através de sua história, um contador de histórias que aspiram à verdade. Mas a questão-chave para os homens não diz respeito à sua própria autoria; eu só posso responder à pergunta ‘O que devo eu fazer’ se puder responder à pergunta que lhe é anterior: ‘De que história ou histórias faço eu parte?’” (p. 216).

Para MacIntyre, então, a vida humana é governada por histórias. Os papéis que as pessoas desempenham, como elas compreendem a si mesmas e os outros, como o próprio mundo é estruturado e opera, são uma função das tramas narrativas que reinam em uma comunidade humana. Embora MacIntyre aplique esses argumentos para reabilitar uma ética de virtude calcada na tradição, para os nossos propósitos suas ideias destacam o papel e a importância das histórias que os seres humanos empregam para dar sentido à vida no cosmo.

À luz das reflexões precedentes, portanto, é seguro dizer que as cosmovisões contêm um componente narrativo inconfundível e irreduzível.^[681] Como Platão certa vez apontou, a preocupação das pessoas se dá “tendo o céu como objectivo primeiro e os problemas

de ordem divina e humana”.^[682] Assim, os seres humanos, como criaturas semióticas e inerentes contadores de história, vêm a lidar consigo mesmos e com a natureza da vida no cosmo através da formação de cosmovisões como sistemas de sinais narrativos que formam uma perspectiva básica sobre a vida. Elas fornecem respostas narrativas para as questões fundamentais sobre o reino do divino, sobre a natureza do cosmo, sobre a identidade dos seres humanos, sobre a solução aos problemas do sofrimento e da dor, e assim por diante. Mesmo os aspectos aparentemente não narrativos de uma *Weltanschauung* — suas dimensões doutrinárias, éticas ou rituais — podem ser explicados por um conteúdo narrativo fundamental. Middleton e Walsh defendem esse argumento no seu reconhecimento da virtual onipresença da narrativa em fés e filosofias por todo o mundo.

Tanto o judaísmo como o islamismo... articulam sua cosmovisão de forma narrativa, apelando ao destino da história como o revelador da intenção de Deus. Mesmo religiões orientais, como o hinduísmo e budismo, amiúde retratadas como religiões que suspeitam da história... legaram uma rica herança de mitos em forma de história, incluindo uma narrativa épica, o Mahabharata (do qual o Bhagavad-Guíta faz parte). Mitos e contos populares de bem, mal e redenção também são qualificações de religiões indígenas contemporâneas da África, da América do Norte e do Sul e da Austrália, assim como das religiões clássicas da Grécia, da Roma, do Egito e da Mesopotâmia. Em cada caso, verdades últimas sobre o mundo, a humanidade, o mal e a salvação são comunicadas na forma de histórias que dão orientação e definem os parâmetros para a ação ética.^[683]

Essas histórias que estabelecem um mundo simbólico orientam de fato todas as formas de atividade humana. As narrativas de cosmovisão criam um tipo particular de “mente” e servem, de uma forma normativa, como “histórias de controle”.^[684] As histórias mais fundamentais associadas a uma *Weltanschauung* — aquelas mais próximas do seu epicentro metafísico, epistemológico e ético — possuem um tipo de finalidade como sendo a interpretação última da realidade em todos os seus

aspectos multifacetados. Essas histórias são consideradas sagradas e fornecem o adesivo que une aqueles que nelas acreditam na forma de uma sociedade caracterizada por perspectivas compartilhadas e um modo de vida em comum. Também fornecem uma grade tenaz pela qual narrativas concorrentes e reivindicações alternativas de verdade são julgadas. As histórias de controle, portanto, funcionam de forma reguladora tanto positiva como negativamente e são capazes de vincular aqueles que as aceitam na forma de uma comunidade intelectual ou espiritual. Assim, a maior parte da práxis humana parece estar sob a jurisdição de uma cosmovisão, incluindo as atividades significativas do raciocínio, da interpretação e do saber.

Cosmovisão e razão

A faculdade da razão humana tem tido uma carreira marcante na história do pensamento ocidental. É aquela capacidade pela qual homens e mulheres têm sido tipicamente distinguidos dos brutos. É um dote em que as pessoas como seres pensantes (*Homo sapiens*) têm confiado para fornecer um conhecimento de si mesmas, do seu entorno e além. Como Pascal disse em *Pensamentos*, “o homem é um junco pensante... é por meio do pensamento que... [alguém] pode compreender o Universo”.^[685] Mas qual é a natureza do pensamento racional, e como a razão em si funciona? Especificamente para os nossos propósitos, qual é a relação entre uma concepção particular do Universo — uma *Weltanschauung* — e o exercício e conteúdo da racionalidade? Que influência, se é que alguma, tem uma cosmovisão sobre a forma como a razão funciona e o que ela diz? A racionalidade é dependente de um contexto semiótico ou narrativo, ou é livre dele? Existe algum tipo de racionalidade “arco” ou “olímpico” transcendendo as cosmovisões que seja homogêneo e igual para todos?^[686] Talvez três exemplos possam ilustrar a motivação precisa para essa inquirição no tocante à relação entre cosmovisão e racionalidade.

Em primeiro lugar, será que as crenças de culturas primitivas, pré-científicas, são menos “racionais” que aquelas do ocidente moderno? De acordo com Peter Winch em seu celebrado artigo *Understanding a Primitive Society* [Entendendo uma sociedade primitiva] (1964), a resposta deve ser um sonoro NÃO. Tomando como exemplo o Azande africano, ele observa que eles “acreditam que alguns dos seus membros são bruxas, exercendo uma influência oculta maligna sobre a vida dos seus pares. Eles se envolvem em ritos para combater a feitiçaria; consultam oráculos e usam poções mágicas para se proteger de danos”.^[687] Num contexto antropológico, Winch argumenta contra Lucien Lévy-Bruhl, que afirma que os povos primitivos têm uma mentalidade pré-lógica, se não irracional, e toma o partido de E. E. Evans-Pritchard, que defende que o entendimento científico ocidental de causa e efeito que leva os ocidentais a abandonarem ideias mágicas não é prova de qualquer superioridade racional da parte deles.^[688] Em essência, Winch está sugerindo que o que é tido como “racional” parece de fato mudar de cultura para cultura e que qualquer dada cultura deve tomar cuidado ao impor seus cânones de racionalidade sobre outra como se fossem superiores ou fixos.

Em segundo lugar, no *agon* entre judeus, gentios e cristãos acerca da credibilidade do evangelho do Novo Testamento, de que lado estava a racionalidade? Faz algum sentido acreditar que Jesus de Nazaré foi a encarnação de Deus e o cumprimento das esperanças messiânicas de Israel? É coerente pensar que a morte de Jesus sobre uma cruz romana e sua ressurreição dos mortos constituem uma expiação pelo pecado e são a esperança espiritual do mundo? O Novo Testamento indica que, tanto para os judeus como para os gentios, o *kerygma* constituía um *sacrificium intellectum* em toda a plenitude como uma pedra de tropeço e loucura, respectivamente. Por outro lado, para o crente cristão ele é a racionalidade consumada ou sabedoria de Deus, assim como a suposta sabedoria ou forma de racionalidade do mundo é, de fato, pura loucura. Paulo explica em 1 Coríntios 1.20-25:

Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do

mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura da pregação. Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo [pedra de tropeço] para os judeus, loucura para os gentios; mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.

A mensagem evangelística singular é obviamente capaz de gerar julgamentos significativamente diferentes sobre a sanidade do seu conteúdo essencial. A loucura de uma pessoa ou escândalo é, de fato, a sabedoria de outra pessoa, e vice-versa.

Em terceiro, será que os humanos manifestam o ápice da virtude racional quando insistem que para uma proposição ser verdadeira, ela deve fazer parte de ou corretamente repousar sobre uma base epistemológica que consista de uma ou mais declarações indubitavelmente conhecidas como autoevidentes, evidentes aos sentidos ou não passíveis de correção? Será que o edifício da razão consiste de tábuas epistêmicas que estão firmemente pregadas juntas e estabelecidas sobre um fundamento inabalável de concreto cognitivo sólido? Talvez o edifício do conhecimento seja construído apenas quando os conhecedores humanos deliberadamente põem de lado todas as pressuposições e preconceitos perniciosos, livrando-se de todas as tradições e narrativas onerosas e se purgando das influências subjetivas que surgem de várias alianças e suas localizações históricas e sociais. Talvez uma forma puramente objetiva de conhecer submeta todas as proposições ao tribunal da razão desapassionada, exija que todas as reivindicações de verdade sejam empiricamente passadas em revista, impute todos os juízos epistêmicos de acordo com a evidência e exija que todo o conhecimento possível esteja em conformidade com os mais altos padrões científicos possíveis. Esse, naturalmente, é o modelo modernista de racionalidade, o produto distintivo do iluminismo. Como Alasdair MacIntyre explica, “assim, esperava-se, a razão desalojaria a autoridade e a tradição. Justificação racional era apelar

a princípios inegáveis por qualquer pessoa racional e, portanto, independentes de todas aquelas particularidades sociais e culturais que os pensadores do iluminismo tomavam como sendo a mera roupa accidental da razão em tempos e lugares específicos”.^[689] Mas a versão moderna da racionalidade é verdadeiramente racional?

Os críticos apontam pelo menos dois grandes problemas com esse relato fundacionalista da razão que a tornam suspeita. O primeiro é que ela parece ser o produto idiossincrásico de um limitado número de pensadores da Europa ocidental num período histórico específico. De fato, ao que parece suas ideias sobre a racionalidade estão curiosamente fora de compasso com a esmagadora maior parte da raça humana cujas formas de conhecimento não são nem desprovidas de tradição, nem científica e filosoficamente rigorosas, nem seculares ou não religiosas em essência.^[690] O segundo é que a epistemologia do iluminismo vacilou na sua incapacidade de chegar a um acordo sobre quais proposições constituem um fundamento indubitável, pela sua exclusão das formas coerentes de conhecimento que parecem ser universalmente aceitas (por exemplo, crenças de memória e outras mentes) e na sua incapacidade de estabelecer um consenso epistêmico cultural (donde a fragmentação social). Talvez a maior ironia do modelo modernista de racionalidade seja que, não obstante sua tentativa de extirpar as tradições narrativas do processo de conhecimento, sua própria perspectiva e métodos epistêmicos têm sido aceitos pela maior parte da *intelligentsia* pós-iluminismo e foram eles próprios “transformados numa tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pelo caráter interminável do debate sobre tais princípios [da racionalidade compartilhada]”.^[691] Assim, o próprio preconceito do iluminismo contra o preconceito, assim como o seu antitradicionalismo, se tornou (ao menos até recentemente) o preconceito moderno predominante e a nova tradição cultural e intelectual!

Ora, com respeito a esses três exemplos, há intensos debates entre antropólogos acerca do que constitui racionalidade cultural; entre judeus, gentios e cristãos, a respeito da racionalidade soteriológica; e entre filósofos modernos e pós-modernos, sobre a questão da racionalidade epistêmica. Essas mesmas diferenças

sobre o Azande africano, o evangelho e o fundacionalismo fazem com que uma coisa se torne patentemente clara: a racionalidade depende do contexto e do compromisso. O que uma pessoa considera ser racional ou irracional parece ser uma função da cosmovisão daquele que raciocina. O sistema de sinais narrativos que compreende a concepção de realidade enraizada no coração humano também governa o modo de pensar da pessoa e determina os cânones do pensamento racional. A razão se envergonha com a nudez e busca sempre estar revestida de uma tradição de cosmovisão baseada na narrativa.^[692]

Dois pensadores que contribuem para a ideia da racionalidade enraizada no compromisso são R. G. Collingwood e Alasdair MacIntyre. Collingwood criou um ponto de vista em que a racionalidade é inerente a uma “lógica de pergunta e resposta” que está relacionada a uma série de pressuposições relativas e absolutas. Pressuposições relativas consistem na resposta a uma pergunta anterior que, por sua vez, se torna a base para a pergunta seguinte. E todo o sistema de pergunta e resposta surge e é dependente de um conjunto de pressuposições absolutas que promovem o sistema de pensamento em primeiro lugar. A maior parte do que Collingwood ensina sobre pressuposições absolutas é encontrado em seu *Essay on Metaphysics* [Ensaio sobre a Metafísica] (1940). Nessas páginas ele desenvolve uma série de pontos fundamentais, mas um deles é particularmente importante aqui. Pressuposições absolutas, de acordo com Collingwood, seja numa constelação “con-suponível”, sejam em si mesmas, não estão sujeitas a prova ou refutação. Visto que não são proposições (pois, na visão de Collingwood, somente as proposições são capazes de verificação ou falsificação), segue-se que as pressuposições não são capazes de ser verdadeiras ou falsas. Afinal, “a prova é que depende delas”, diz ele, “e não elas que dependem da prova”.^[693] Em outras palavras, as pessoas argumentam *a partir das* e não *para as* pressuposições. Ademais, se uma pressuposição absoluta pudesse ser provada por alguma outra coisa, ela não seria absoluta, mas aquilo a partir do qual é provada seria. Assim, a eficácia lógica das pressuposições absolutas não depende da sua veracidade epistemológica ou mesmo de serem cridas como verdadeiras, mas

apenas de serem presumidas como tendo um caráter absoluto. Do princípio basilar desses pressupostos inatacáveis, a racionalidade de um sistema particular de pensamento — uma lógica de pergunta e resposta — é derivada. A doutrina de Collingwood de pressuposições absolutas, que tem proximidade com a função de uma *Weltanschauung*, apoia o argumento de que a racionalidade não funciona abstratamente, mas por um compromisso, e neste caso a um conjunto de pressuposições absolutas.^[694]

Alasdair MacIntyre, de cujo trabalho já fizemos uso construtivamente, oferece uma proposta que é desenvolvida de forma muito diferente, mas que em última análise equivale a quase a mesma coisa que a proposta de Collingwood. Sua preocupação no livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?* é, naturalmente, as questões morais, em particular a concepção de justiça. Em sua investigação ele logo reconheceu que concepções rivais de justiça pressupõem concepções rivais de racionalidade. Como diz, “para saber o que é justiça... precisamos primeiro aprender o que a racionalidade requer de nós, na prática. No entanto, alguém que tente aprender isso imediatamente se depara com o fato de que disputas sobre a natureza da racionalidade em geral e sobre a racionalidade prática em particular são aparentemente tão múltiplas e tão intratáveis quanto disputas sobre a justiça”.^[695] MacIntyre começa assim a investigar a natureza e o caráter da razão tal como trabalhada por proponentes da modernidade e conclui ser ela insatisfatória. Entre outras coisas, a racionalidade do iluminismo, tal como expressa no fundacionalismo epistemológico, como ele diz, “ignora o caráter inescapavelmente contextual, histórica e socialmente, que qualquer conjunto substantivo de princípios de racionalidade, quer teóricos, quer práticos, é obrigado a ter” (p. 4). Por causa dessa negação, os debates sobre questões específicas — morais ou não — eram desvinculados dos contextos de fundo das suposições incompatíveis a partir das quais os desacordos surgiram em primeiro lugar. Porque o pensamento iluminista localizava a racionalidade no nível teórico, superior, ele impedia que a discussão penetrasse nas pressuposições fundamentais da cosmovisão. Consequentemente, MacIntyre observa, “o legado do iluminismo foi a provisão de um ideal de justificação racional que se

revelou impossível de alcançar” (p. 6). Ele próprio (MacIntyre) queria levar a discussão para um nível mais profundo, tudo de volta ao marco inicial; assim, ele defende uma concepção de investigação racional que esteja incorporada numa tradição. Como ele coloca, “do ponto de vista da investigação calcada na tradição e constitutiva de uma tradição, o que uma doutrina em particular alega [isto é, sua racionalidade] é sempre uma questão de quão precisamente ela foi de fato promovida, das particularidades linguísticas da sua formulação, do que naquela época e lugar tinha de ser negado, se ela deveria ser afirmada, do que naquela época e lugar era pressuposto na sua afirmação, e assim por diante”. A racionalidade das doutrinas, em outras palavras, tem de ser entendida em termos do contexto histórico, e por essa razão, MacIntyre argumenta, há “racionalidades em vez de [uma] racionalidade” (p. 9). Para todos os efeitos práticos, então, MacIntyre parece estar dizendo que as questões profundas sobre “justiça de quem” e “qual racionalidade” são questões intimamente relacionadas à cosmovisão. Isso é indicado por uma de suas declarações finais sobre o assunto, localizada bem no final do seu livro.

A investigação sobre justiça e racionalidade prática foi desde o início informada por uma convicção de que cada concepção particular de justiça requer como sua contraparte alguma concepção particular de racionalidade prática e vice-versa. Essa convicção não apenas foi reforçada pelo resultado da investigação até então, *como restou evidente que as concepções de justiça e racionalidade prática, em geral e caracteristicamente, nos confrontam como aspectos intimamente relacionados de uma visão geral mais ampla, mais ou menos bem articulada, da vida humana e do seu lugar na natureza*. Essas visões gerais, na medida em que fazem alegações sobre a nossa lealdade racional, dão expressão a tradições de investigação que são ao mesmo tempo tradições consubstanciadas em tipos específicos de relacionamento social. (p. 389, ênfase adicionada)

Quer se proponha a noção muito mais abstrata de “pressuposições absolutas”, como o fez Collingwood, para elucidar a estrutura do pensamento racional, quer a noção mais convidativa de

“tradições histórias” seja invocada, como fez MacIntyre, a conclusão geral é mais uma vez estabelecida: o caráter e conteúdo da racionalidade são dependentes de uma *Weltanschauung*. Assim como Thomas Kuhn argumenta que o raciocínio científico é levado a cabo na estrutura de “paradigmas” ou matrizes disciplinares, também Alasdair MacIntyre defende a noção de que, para dar sentido à virtude, ela também deve ser contextualizada numa tradição histórico-narrativa.

Quando uma pessoa descobre seu conjunto de pressuposições absolutas ou a tradição de cosmovisão histórico-narrativa em que ela habita, várias consequências se seguem. Ela não apenas cresce em autoconhecimento, mas também no entendimento das tradições e contextos que animam os outros ao seu redor. Também reconhece que deve ou falar e viver a partir do seu entendimento particular de razão e justiça, ou do contrário permanecer em silêncio (p. 394-95, 401). Martinho Lutero é um bom exemplo, no que diz respeito a isso. No contexto de sua nova visão reformacional da justificação e sua concepção de racionalidade teológica, ele deparou com autoridades eclesiásticas hostis que não aceitavam sua visão dissidente. Quando chamado a explicar suas novas posições, ele se recusou a permanecer em silêncio, e fez esta declaração famosa perante os dignitários reunidos da Igreja Romana na Dieta de Worms, em 1521:

Sua Majestade Imperial e Vossas Senhorias demandam uma resposta simples. Ei-la aqui, de forma clara e sem rodeios. A menos que seja convencido pelas Escrituras e *pela razão pura*... não posso e não irei me retratar de nada. Pois ir contra a consciência não é seguro nem certo. Aqui tomo a minha posição. Não pode ser outra. Deus me ajude. Amém. [\[696\]](#)

O que Lutero entendia por “razão pura” estava certamente associado com sua interpretação das Escrituras e com a perspectiva religiosa protestante que um dia levaria o seu nome. Seu curso de ação, seu senso de justiça, seus processos racionais estavam ligados a uma nova tradição narrativa revolucionária que havia capturado tanto a sua imaginação moral que ele não podia deixar de

tomar sua posição, mesmo vislumbrando o alto custo pessoal envolvido nisso. O padrão de raciocínio compartilhado pelos inquiridores de Lutero estava obviamente ligado a um horizonte oposto de crença. As trajetórias racionais desses dois partidos, arraigados a suas respectivas cosmovisões, os colocou em rota de colisão. Uma forma poderosa de explicar esses encontros históricos que têm o potencial de redirecionar o curso da história é reconhecer que a racionalidade não é um processo formal, atemporal, mas um modo de pensar que está fundamentado num compromisso com um sistema de sinais narrativos associados com uma tradição histórica. Isto é, a razão está fundamentada na cosmovisão. E assim também os atos de interpretação.^[697]

Cosmovisão e hermenêutica

Um dilema praticamente insuperável parece ter atormentado pessoas em busca de conhecimento e intérpretes de textos desde tempos imemoriais. A tentativa de descobrir o que já não se sabe e o esforço de interpretar o que já não se compreende coloca os inquiridores e expositores nos confins de um paradoxo aparentemente inescapável de “aprendizes”. Esse dilema foi adequadamente captado em uma breve interlocução entre Mênon e Sócrates em um dos diálogos platônicos, cujo título traz o nome do primeiro como interlocutor deste último.

Mênon: E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontres> é aquilo que não conhecias?

Sócrates: ... esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, e não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece — pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura — nem o que não conhece — pois nem sequer sabe o que deve procurar.^[698]

Aristóteles também abordou essa perplexidade no primeiro capítulo do seu *Posterior Analytics* [Analíticos posteriores], citando a interlocução acima e afirmando, na linha de abertura, que “toda instrução dada ou recebida na forma de argumento procede de um conhecimento pré-existente”.^[699] Na tarefa de interpretação, uma lei semelhante parece prevalecer: a explicação de textos sempre se processa com base em vários pré-entendimentos e compromissos governantes. As implicações desse fato aparente, e as dificuldades associadas a ele, são duplas. Uma delas é que o significado de um texto é determinado de antemão com base no conhecimento pré-existente do intérprete. Outra é que, devido à influência das suposições do expositor, as interpretações são substancialmente subjetivas e para sempre excluídas do domínio da ciência pura. As respostas à natureza predeterminada e subjetiva de toda atividade interpretativa são tipicamente duplas: (1) aceitá-la como condição inescapável de exegese e reconhecer o viés inevitável que acompanha todos os atos interpretativos, ou (2) tentar desenvolver um método científico de explicação que contorne o problema e garanta resultados interpretativos objetivos. A primeira posição aproximadamente descreve a abordagem adotada nos períodos pré-moderno e pós-moderno (com diferenças); a última é uma invenção da modernidade.

Em muitos aspectos, os arqueiros intelectuais do iluminismo objetivavam apontar suas flechas para um alvo essencial: o problema do raciocínio circular. No tocante à hermenêutica, Martin Heidegger articula o dilema nas seguintes palavras: “Se, porém, a interpretação já sempre se movimenta no já compreendido e dele se deve alimentar, como poderá produzir resultados científicos sem se mover num círculo, sobretudo se a compreensão pressuposta se articula no conhecimento comum de homem e mundo [isto é, na cosmovisão]?”.^[700]

Na avaliação dos modernistas, o caos da cultura ocidental foi criado a partir de compromissos com filosofias e tradições religiosas a que as pessoas aderiram tenazmente e que foram invocadas, *petitio principii*, como a base para compreender e responder a cada assunto que era importante em sua época. A vida e o pensamento

circular, procedendo com base em preconceitos pessoais (especialmente religiosos), estava rompendo o tecido da civilização europeia e a deixando em frangalhos. Novamente, a maneira de resolver esse problema e parar com a sangria, assim parecia, era criar um método puramente racional de conhecimento da verdade que contornasse várias tradições de crença e fosse aceito por todas as pessoas pensantes que tivessem o mínimo de inteligência. Presumivelmente essa abordagem evitava o problema do *circulus vitiosus* e assegurava resultados epistemológicos objetivos. Em termos de hermenêutica, isso significava que todos os atos de interpretação seriam igualmente objetivos ou que não haveria nenhuma necessidade de interpretação. Invocando categorias platônicas, Tom Rockmore explica que o conhecimento científico (*episteme*) baseado em um fundamento inabalável e autoevidente deveria ser claramente distinguido da interpretação baseada no preconceito e na opinião (*doxa*). A visão de conhecimento [do iluminismo] como uma função da distinção entre *episteme* e *doxa*, conhecimento e opinião, verdade e crença, exclui a interpretação, que está restrita ao nível da convicção, apenas. Para colocar a mesma ideia em outras palavras: com base nessa visão, quando sabemos, a interpretação é desnecessária; e quando interpretamos, não sabemos. Segue-se que o conhecimento e a interpretação são categorias mutuamente exclusivas”.^[701]

Essa separação de categorias, no entanto, parece ingênua, irrealista e autorreferencialmente incoerente: ingênua na sua visão das complexidades da natureza humana, irrealista na sua expectativa de uma objetividade privada de si própria e incoerente no seu estabelecimento de um preconceito contra o preconceito. Como Gadamer apontou num famoso dizer, “pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* [iluminismo] que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, a despotenciação da tradição”.^[702] Apesar da agenda do iluminismo de negar ao preconceito e à tradição seu papel epistêmico e hermenêutico, ele ironicamente acabou por demonstrar que ambos são inevitáveis. O esforço de erradicar toda as tradições circulares se tornou a nova tradição circular da modernidade. Dada a crença e

o sistema de valores dos seres humanos, de fato sua natureza religiosa essencial enraizada no coração, a eliminação de compromissos pressupostos é impossível. Pensadores do iluminismo, que demonstraram não ser imunes a esses traços humanos definitivos, imediatamente se viram pressupondo sua nova tradição intelectual emergente que estavam tentando provar. A intenção de escapar da subjetividade do círculo por meio da objetividade da ciência havia falhado. No concurso, então, entre o iluminismo e o raciocínio circular, este último, como os críticos pós-modernos têm alegremente apontado, triunfou sobre o primeiro. O processo de interpretação, assim como a razão, é guiado por preconceitos e está ligado à tradição. Reside, em última análise, de acordo com o presente argumento, na cosmovisão.^[703]

Na verdade, este é o ponto principal que define a relação entre *Weltanschauung* e hermenêutica. Como o teólogo do Novo Testamento Rudolf Bultmann (1884-1976) afirmou, “não pode haver algo como uma exegese sem pressuposições”.^[704] Uma *Weltanschauung* — como o sistema primário de sinais narrativos que articula uma visão da realidade e se encontra na base da vida individual e coletiva — é o conjunto mais significativo de pressuposições com base nas quais a interpretação opera. Um conjunto de sinais privilegiados — a cosmovisão — fornece a fundação e estrutura pela qual outro conjunto de sinais — atos de fala, textos ou artefatos — é compreendido. Hermenêutica, portanto, é uma questão de sinais interpretando outros sinais, uma operação contexto-específica e vinculada à tradição, enraizada numa forma de vida e perspectiva fundamental. Cada explicação do mundo social e natural é sempre condicionada pela *Weltanschauung*, cuja presença relativiza o desiderato de um conhecimento científico desafetado e não circular defendido pelos arquitetos do iluminismo.

Tanto Martin Heidegger como Hans-Georg Gadamer criticaram essa posição iluminista ao reconectarem a humanidade ao ser, à história e ao mundo. Essa reimersão no fluxo da experiência humana efetivamente eliminou a possibilidade de um “ponto de vista de Deus” em todas as tentativas de explicar objetivamente a natureza das coisas. A interpretação, portanto, é um componente inescapável da existência humana. Daí que a reconfiguração da

condição humana por Heidegger e Gadamer levou ambos a tornar a disciplina da hermenêutica central para os propósitos deles. Os *insights* de Heidegger sobre a estrutura prévia do entendimento e as reflexões de Gadamer sobre o papel do preconceito e do horizonte na interpretação contribuem para o argumento sendo desenvolvido aqui em propor a influência da *Weltanschauung* sobre a hermenêutica.

Para Heidegger, a objetivação científica levava à despersonalização e, mais importante, a um esquecimento do Ser. Portanto, ele colocou a si mesmo a tarefa de recuperar o significado do Ser. Para isso, desenvolveu uma “análise fenomenológica” da humanidade ou *Dasein*, desde que o *Dasein* (a pre-sença) é o único ser entre todos os seres para quem o Ser é a questão primária. *Dasein* é a única entidade que faz perguntas sobre o Ser em si; é o único ser em e através do qual o significado do Ser é revelado. Portanto, a tarefa de Heidegger é totalmente hermenêutica: entender o Ser mediante uma compreensão fenomenológica preliminar da “pre-sença”.

Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. O λόγος da fenomenologia da pre-sença possui o caráter de ἐρμηνεύειν. Por meio deste ἐρμηνεύειν proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas fundamentais da pre-sença para a sua compreensão ontológica constitutiva. Fenomenologia da pre-sença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. [\[705\]](#)

A discussão de Heidegger da experiência hermenêutica, que é a forma básica em que o *Dasein* existe no mundo, é rica, e é impossível fazermos justiça a ela aqui. Contudo, um aspecto dela é particularmente relevante para os nossos propósitos: a estrutura prévia do entendimento. Heidegger argumenta que a interpretação é sempre uma tentativa de entender “algo como algo”; isto é, sempre através do que ele chama de uma “posição prévia”, “visão prévia” e “concepção prévia”. Em palavras que antecipam o próprio princípio hermenêutico de Bultmann citado acima, Heidegger afirma seu ponto da seguinte maneira: “A interpretação nunca é apreensão de

um dado preliminar, isenta de pressuposições” (p. 207). Isso vale para todos os tipos de interpretação, incluindo a exegese de textos.

Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear [*beruff*] nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente [*Vormeinung*], do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe” [*gesetzt*], ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia. (p. 207)

Heidegger explica que, por “posição prévia”, quer dizer que todos os atos de interpretação são conduzidos com base numa “totalidade conjuntural” pressuposta e através de um “ponto de vista” preconcebido que governa e guia o ato de entendimento (“compreensão”, p. 210). Ademais, ele argumenta que a interpretação não apenas é estabelecida sobre algo que temos de antemão (“posição prévia”), mas também com base em “algo que vemos de antemão”, uma “visão prévia”, que é o *insight* inicial captado com base na “posição prévia”. Nas palavras de Heidegger, “a interpretação sempre se funda numa *visão prévia*, que ‘recorta’ o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação”. Objetos também são conceitualizados em atos de interpretação, mas uma interpretação que leve à conceitualização pode ser ou congruente com a própria natureza do objeto, ou contrária a ela. A compreensão das coisas é uma exegese, se derivada do objeto, ou uma eisegese, se a interpretação é imposta sobre ele. Em qualquer caso, porém, o resultado é predeterminado por um conjunto de conceitos apreendidos de antemão, o que Heidegger chama de “concepção prévia” (p. 207).

Consequentemente, para Heidegger, essa tripla estrutura prévia de entendimento é responsável pelo dilema do círculo hermenêutico: “Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia...”, afirma Heidegger. “Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer

interpretar” (p. 209). Ele é rápido em apontar, no entanto, que o círculo não é apenas uma órbita em que qualquer tipo de conhecimento pode se mover. Pelo contrário, é a expressão da estrutura prévia existencial da própria pre-sença, e lhe é essencial. “O ‘círculo’ da compreensão pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da pre-sença, enquanto compreensão que interpreta” (p. 210). Portanto, o círculo não deve ser considerado vicioso, ou algo que deve apenas ser tolerado ou mesmo eliminado, se possível. Se essa é a mentalidade de alguém, então, para Heidegger, a natureza mesma da pre-sença e o ato de interpretação foram totalmente mal-entendidos. Ao contrário, o próprio círculo cria para a pre-sença “a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (p. 210). O importante é que se compreenda o valor do círculo e se faça dele a devida abordagem.

Mas, ver nesse círculo um vício, buscar caminhos para evitá-lo e também “senti-lo” apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreensão. Não se trata de equiparar compreensão e interpretação a um ideal de conhecimento, que determinado em si mesmo não passa de uma degeneração e que, na tarefa devida de apreender o ser simplesmente dado, perdeu-se na incompreensão de sua essência [Unverständlichkeit]. Para se preencher as condições fundamentais de uma interpretação possível, não se deve desconhecer as suas condições essenciais de realização. O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. (p. 210)

Para Heidegger, a tentativa do iluminismo de evitar o círculo hermenêutico foi um grande erro, enraizado em um profundo mal-entendido da pre-sença (*Dasein*), isto é, do ser que aí está. A pre-sença ou humanidade não é um observador neutro do cosmo buscando analisá-lo e controlá-lo; em vez disso, a humanidade está totalmente fundada no ser e no tempo, e esses envolvimento existenciais estabelecem uma estrutura prévia de entendimento pela qual o mundo é interpretado. Isso é parecido com a forma como uma *Weltanschauung* funciona no processo hermenêutico. Ela

estabelece um conjunto de suposições pelas quais os atos interpretativos são guiados. Na verdade, a cosmovisão é responsável pelo próprio círculo hermenêutico, pois todas as coisas são em última análise compreendidas em termos de seus sinais e categorias fundamentais. Como tal, constituem aquelas posições cognitivas específicas que servem como chaves para as portas do conhecimento e da verdade. Sem elas, nenhuma entrada estaria disponível, e os seres humanos estariam banidos do círculo da compreensão.^[706] Talvez seja isso o que Heidegger quer dizer quando diz que os intérpretes devem chegar ao círculo de modo adequado, reconhecendo tanto suas oportunidades como suas limitações. Em todo caso, a descrição de Heidegger do círculo hermenêutico se correlaciona bem com a ideia de que a interpretação depende de uma cosmovisão.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), em sua obra justamente reconhecida *Truth and Method* [Verdade e método], desenvolve seu próprio programa interpretativo em que também rejeita a aversão iluminista à hermenêutica inspirada pela visão cartesiana de objetividade. Para fazer jus à história, ele fabrica sua própria hermenêutica baseada na ontologia à luz da pesquisa fenomenológica de Edmund Husserl e especialmente de Martin Heidegger. Ele enfoca os conceitos de preconceito e horizonte, dois itens que restabelecem o círculo hermenêutico e sugerem o papel da *Weltanschauung* na tarefa da interpretação. O filósofo de Heidelberg explica seu programa nas seguintes palavras: “Heidegger somente entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão. Já nós, pelo contrário, perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão”.^[707]

Para Gadamer, a hermenêutica é uma característica original e um modo de vida humana, e a essência da experiência interpretativa reside no encontro dialético entre os preconceitos do intérprete e o texto a ser interpretado. A tarefa se torna um questionamento das coisas, dos pré-entendimentos trazidos para o texto e dos significados do texto trazidos para o intérprete. Essa

interação é admiravelmente exposta nas seguintes palavras, em que Gadamer é bastante explícito sobre a dinâmica criada pelo círculo hermenêutico:

Quem quer compreender um texto, em princípio, está disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias. (p. 405; cf. p. 442-43)

Essa é a versão de Gadamer de “entrar no círculo *de maneira correta*”. Ele afirma que os textos não são entendidos *apesar da* tradição e do preconceito, mas *por causa da* adequada projeção prévia deles na sua interação com a passagem. O preconceito autocontraditório do iluminismo contra o preconceito é bastante prejudicial a todo o empreendimento hermenêutico, pois busca negar à tradição seu papel e poder central. Por outro lado, como Gadamer adverte, o preconceito e a tradição dão ao problema hermenêutico seu verdadeiro impulso. Por esse motivo ele considerou necessário não apenas reabilitar os preconceitos da autoridade e tradição, como também torná-los o ponto central de suas reflexões hermenêuticas.

Para Gadamer, então, as demandas metodológicas do iluminismo não só eram contraditórias, como também implicavam expectativas irrealistas de seres humanos finitos, historicamente integrados, carregados de tradição. A história é sempre anterior à pessoa e tem um impacto radical sobre o desenvolvimento da consciência humana e a formação desses preconceitos que são centrais para o processo hermenêutico: “Na realidade, não é a história que pertence a nós mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na

família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser*” (p. 415-16).

Essa é uma declaração muito importante, especialmente por relacionar a ideia de Gadamer de preconceito com cosmovisão e hermenêutica. O que ele parece sugerir é que os preconceitos, como noções pré-teoréticas, mais que julgamentos teoréticos, constituem a realidade histórica dos seres humanos e os fazem o que são. A história tem moldado as pessoas de forma tácita, preenchendo sua mente com um conteúdo que constitui seus preconceitos, que por sua vez desempenham um papel central no processo interpretativo. Sobre essa base Gadamer aborda o que chama de “o ponto de partida do problema hermenêutico” e então escreve: “O que, sob a ideia de uma autoconstrução absoluta da razão, se apresenta como um preconceito limitador, é parte integrante, na verdade, da própria realidade histórica. Se se quer fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos” (p. 416). Que tradição ou autoridade — religiosa ou filosófica — poderia ser a fonte de “preconceitos legítimos” permanece, evidentemente, indefinido; mas o que importa são esses preconceitos, sua gênese histórica, sua legitimidade e sua influência interpretativa.

Isso é visto na conexão íntima que Gadamer faz entre a noção de preconceito e seu conceito de “horizonte”, que também é crucial para o seu modelo hermenêutico. Parece que a noção de preconceito define os contornos e estabelece a substância da segunda ideia de horizonte. Como Gadamer explica, “uma situação hermenêutica está determinada pelos preconceitos que trazemos conosco. Estes formam assim o horizonte de um presente” (p. 457). Do fato de que o horizonte constitui um ponto privilegiado em que um intérprete está localizado, e na medida em que esse ponto privilegiado é definido pelos preconceitos do intérprete, pode-se supor que um horizonte, assim entendido, serve como metáfora útil para uma estrutura semelhante a uma cosmovisão. A interpretação,

em outras palavras, é guiada por preconceitos ou horizontes parecidos com uma cosmovisão.

A questão-chave, claro, para Gadamer e seu *Horizontlehre* é o papel preciso que os horizontes desempenham no processo interpretativo. Uma coisa é certa: não deveria haver nenhuma tentativa de escapar do próprio horizonte e saltar empática, subjetiva ou psicologicamente para o horizonte do objeto a ser interpretado. Essa é a versão iluminista/romântica da hermenêutica, e viola a lei de primeira ordem de Gadamer de sempre se estar fundamentado em uma situação histórico-ontológica singular. Desenvolver a situação hermenêutica, então, significa procurar realizar a “fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (p. 457). Essa terminologia poderia ser facilmente mal interpretada. O que ocorre é a coexistência de um entendimento compartilhado da verdade que reside no único grande horizonte histórico, cuja experiência enriquece e amplia o próprio horizonte do intérprete. Na fusão de horizontes, preconceitos são submetidos a riscos, testados, confirmados ou descartados. Aprender a partir de outras formas de vida expande, por sua vez, a própria autocompreensão. É nesse processo dinâmico que a compreensão ocorre. Assim, as noções de Gadamer de preconceito e horizonte, a exemplo dos conceitos de Heidegger de estrutura prévia de entendimento e círculo hermenêutico, apoiam a afirmação de que a interpretação nunca é um procedimento independente e objetivo, mas um procedimento fundado nas experiências históricas e pré-compromissos do intérprete. Em suma, as reflexões de Gadamer sugerem que a hermenêutica está vitalmente conectada com e é afetada pela *Weltanschauung* do intérprete.

Portanto, ninguém é uma ilha interpretativa existindo de forma independente como uma entidade hermenêutica puramente racional. O modelo hermenêutico radicalmente individualista da modernidade, que se baseava na razão científica metodológica e submetia tudo a uma “hermenêutica da dúvida” se apresenta em nítido contraste com os ideais comunitários dos períodos pré-moderno e pós-moderno. Em ambas dessas duas outras eras, o poder da tradição narrativa de moldar a consciência histórica é

reconhecido juntamente com suas implicações hermenêuticas, mas, todavia, com diferenças significativas. [\[708\]](#)

A comunidade cristã pré-moderna, por exemplo, compartilhava um conjunto de histórias que eram consideradas a explicação final da realidade. Sua *Weltanschauung* geral consistia de um sistema de sinais definitivos que representavam o cosmo e eram validados pelo próprio *Logos* divino. Como comunidade interpretativa, suas crenças e práticas doutrinárias, sustentadas pela liturgia e memória comunal, constituíam uma tradição que servia de “hermenêutica de confiança”, que define os parâmetros interpretativos para os fiéis. Ela deveria ser guardada com segurança, mesmo com a própria vida.

No mundo pós-moderno depois de Marx, Nietzsche e Freud, as comunidades humanas são consideravelmente diferentes. São construções linguísticas e sociais autorreflexivas que consistem em convenções que devem ser suspeitadas, interesses que devem ser desmascarados, mitos que devem ser explodidos, relações de poder que devem ser curto-circuitados e significados que devem ser desconstruídos. Os sistemas semióticos que definem o mundo nesses contextos estão desvinculados de qualquer “significante transcendente” e são incessantemente fluidos. Consequentemente, não fornecem limites interpretativos definidos e não são sustentados por quaisquer memórias ou tradições comunais substantivas. Eles destroem a confiança, e seu princípio interpretativo essencial consiste numa “hermenêutica da suspeita”.

Talvez à luz desses exemplos, poderia ser sugerido que, em matéria de conhecimento e interpretação, deve haver uma mistura saudável de uma hermenêutica de confiança com uma porção adequada de dúvida ou suspeita em relação à tradição na qual a pessoa se encontra. Confiança em demasia pode levar à obediência cega; dúvida e suspeita em demasia podem levar ao niilismo. É possível errar em ambas as direções, mas um equilíbrio tanto de confiança como de crítica criará a possibilidade de um pertencimento comunal, mas não ingenuamente. É preciso crer para compreender (confiar); mas então, à medida que se cresce em compreensão e se depara com críticas à crença original (a dúvida),

é preciso continuar buscando novas compreensões para continuar a crer (confiar); do contrário a suspeita irá sobrepujar a confiança.

No entanto, talvez a questão mais importante no que diz respeito a relacionar hermenêutica e cosmovisão é se algum significado último pode ser possível ou não. Existe algum código mestre interpretativo que forme um horizonte final para toda interpretação textual? Existe algum sistema final de sinais que determine o significado de todos os demais sinais com adequada certeza? Existe alguma metanarrativa, uma *Weltanschauung* definitiva, que explique todas as demais cosmovisões? Resulta a hermenêutica em nada mais que um intercâmbio perpétuo de sinais e símbolos que finalmente e efetivamente banem o significado do Universo? A resposta, ao que parece, depende da cosmovisão da pessoa! Duas citações que apresentam as duas respostas de cosmovisão basicamente diferentes para as questões acima, de Stanley Rosen e George Steiner, fornecerão a conclusão para esta discussão sobre *Weltanschauung* e hermenêutica. Primeiro, Stanley Rosen:

Podemos concluir esta história da hermenêutica com a seguinte observação. O propósito inicial da hermenêutica era de explicar a palavra de Deus. Esse propósito foi finalmente expandido para a tentativa de regular o processo de explicar a palavra do homem. No século XIX, aprendemos, primeiro de Hegel e então mais efetivamente de Nietzsche, que Deus está morto. No século XX, Kojève e seus alunos, como Foucault, nos informaram que o homem está morto, como se isso estivesse abrindo as portas para o abismo da desconstrução pós-antropológica. À medida em que o escopo da hermenêutica foi se expandido, então, as duas fontes originais de significado hermenêutico, Deus e o homem, desapareceram levando consigo o cosmo ou mundo, deixando-nos com nada, exceto a nossa própria tagarelice, que escolhemos chamar de filosofia da linguagem, filosofia linguística ou um de seus sinônimos. Se nada é real, o real não é nada; não há nenhuma diferença entre as linhas escritas de um texto e os espaços brancos entre elas. [\[709\]](#)

Agora George Steiner, que está respondendo à alegação de Nietzsche (e de outros como ele) que “onde Deus persiste em nossa cultura, em nossas rotinas de discurso, é um fantasma da gramática, um fóssil incorporado na infância do discurso racional”. Na introdução ao seu ensaio sobre linguagem e a possibilidade de significado, especialmente do tipo estético, Steiner argumenta em contrário.

Propõe-se que qualquer compreensão coerente sobre o que a linguagem é e como funciona, que qualquer relato coerente da capacidade do discurso humano de transmitir significados e sentimentos, é em última análise endossada pela suposição da presença de Deus. Apresentarei o argumento de que a experiência do significado estético em particular, da literatura, das artes, da forma musical, infere a possibilidade necessária dessa “presença real”. O aparente paradoxo de uma “possibilidade necessária” é, mui precisamente, o que o poema, a pintura e a composição musical são na liberdade de explorar e decretar. Este estudo defenderá que a aposta no significado do significado... é uma aposta na transcendência. [\[710\]](#)

Assim, não só a arte ou ciência da interpretação é afetada por uma cosmovisão, mas a questão da própria possibilidade de significado é também, ela mesma, dependente de uma cosmovisão. No Ocidente a questão depende da decisão entre as cosmovisões antitéticas do ateísmo ou do teísmo. Pois se não há Deus, não há nenhum significado final; mas se há, isso faz toda a diferença no mundo.

Cosmovisão e epistemologia

Se a presença do poder de uma cosmovisão afeta o raciocínio e a interpretação de maneiras significativas, que tipo de impacto ela tem no processo de conhecimento? Em se tratando de uma *Weltanschauung*, estão seus adeptos conectados com o mundo em si ou apenas com a visão que têm dele? Ou é talvez um

pouco de ambos? Esse assunto foi bem articulado por John Peifer nas seguintes palavras:

Sabemos, por meio do que pensamos, chegar a coisas, a realidades que gozam de uma independência na existência física fora do pensamento, ou, ao saber, chegamos apenas ao que pensamos?... A questão então diz respeito ao objeto do pensamento humano e, principalmente, do pensamento intelectual. É esse objeto uma realidade ou um pensamento? Culmina o pensar em coisas ou em pensamentos? Obviamente, todo o problema do conhecimento humano está aqui envolvido. Importa imensamente se, em matéria de conhecimento, estamos considerando uma realidade transcendente e objetiva ou um pensamento imanente e subjetivo.^[711]

Posições alternativas sobre o acesso aos fatos brutos sobre a realidade têm sido bem ilustradas com a seguinte piada sobre três árbitros de baseball comparando suas filosofias de arbitragem após um jogo: “Estão eles sentados junto à mesa com uma cerveja, e um diz: ‘há bolas e *strikes*, e eu os chamo tal como são’. Outro diz: ‘Há bolas e *strikes*, e eu os chamo do jeito que os vejo’. O terceiro diz: ‘Há bolas e *strikes*, e eles não são *nada* até eu lhes chamar de algo’”.^[712] Cada um deles reflete uma posição sobre como sabemos: o primeiro árbitro representa um realismo ingênuo, direto ou do senso comum; o segundo personifica o realismo crítico; e o terceiro representa o antirrealismo. Como elemento mediador na cognição, a cosmovisão não desempenha nenhum papel na primeira alternativa; desempenha um papel condicionante na segunda; e um papel total na terceira. O primeiro modelo exhibe um completo objetivismo em que tudo é preto ou branco; o segundo, uma combinação de objetivismo e subjetivismo consistindo de tons de cinza; e o terceiro, um completo subjetivismo em que o verdadeiro conhecimento está envolto em trevas. Apresentarei uma breve descrição dessas três posições que articulam o relacionamento da *Weltanschauung* com o processo de conhecimento. Para fins comparativos, examinarei o realismo e o antirrealismo de senso comum antes de correr os olhos no realismo crítico.^[713]

A primeira posição, grosseiramente rotulada de *realismo ingênuo, direto ou de senso comum*, argumenta que a compreensão do cosmo é direta e precisa, não sendo afetada por pressuposições de cosmovisão ou quaisquer outras influências subjetivas. Esta posição é estabelecida em pelo menos quatro premissas básicas: (1) existe uma realidade objetiva e independente; (2) o caráter dessa realidade é fixo e independente de qualquer observador; (3) os conhecedores humanos têm capacidades cognitivas confiáveis pelas quais podem apreender essa realidade fixa livres de tradições ou preconceitos pessoais; e (4) a verdade e o conhecimento sobre o mundo são descobertos e certos, não inventados e relativos. Em suma, um realista desse tipo nega a interposição de qualquer tipo de entidade mental entre o observador e um objeto físico. No nível do leigo, essa posição é com razão chamada de *realismo ingênuo*, a visão trivial do homem e da mulher nas ruas que depositam uma confiança implícita em seus poderes cognitivos de informá-los sobre o que é o mundo real de forma objetiva e direta. Há uma versão sofisticada de realismo de senso comum na obra do filósofo escocês do século XVIII Thomas Reid, e à luz das dificuldades com outras posições a posição também foi reabilitada por vários epistemologistas contemporâneos.^[714] Em todo caso, para embelezar uma expressão de Richard Rorty, o efeito líquido dessa perspectiva epistemológica é um mundo “bem encontrado”.^[715]

A segunda posição é a do *antirrealismo criativo*, uma visão que apresenta uma disjunção radical entre o que aí está e as múltiplas visões do mesmo. As cosmovisões nesse contexto são tudo o que existe, sistemas de crença que são reificados e não mantêm nenhuma conexão real com o cosmo. A realidade está na verdade ausente. Essa posição pode ser resumida em quatro teses: (1) embora um mundo externo possa existir e provavelmente exista, seu caráter objetivo permanece para sempre obscuro; (2) os conhecedores humanos carecem de um acesso epistêmico para apreender o mundo como ele é em si mesmo; (3) o que se apresenta como a realidade é linguisticamente construído, um produto idealista da mente humana; e, (4) conseqüentemente, a verdade e o conhecimento sobre o mundo não são descobertos e certos, mas inventados e relativos. A especiosidade do assim

chamado “dado”, o poder criativo da mente, a variedade e a função formativa do sistema de sinais e a multiplicidade de mundos simbólicos são as principais características desse ponto de vista.^[716] Essa doutrina tem raízes em Protágoras, que é relatado no Teeteto de Platão ter alegado que “o homem é a medida de todas as coisas” (*homo mensura*) e que “as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecerem”.^[717] Além disso, o Sócrates de Platão, mais tarde neste mesmo diálogo, afirma que o relativismo protagórico consiste na visão de que “o que aparece para cada pessoa é, realmente, como lhe aparece”.^[718] Mais recentemente, o antirrealismo criativo obteve seu ímpeto inicial no idealismo transcendental de Immanuel Kant, cujo golpe na epistemologia objetivista clássica foi consumado por aqueles que seguiram em sua linha filosófica. No pensamento contemporâneo, pós-moderno, a revolta copernicana de Kant evoluiu para um perspectivismo radical no qual os sinais e símbolos acabam por ser todo o show: o mundo verdadeiramente “não é” nada até que seja feito em algo pela linguagem. O antirrealismo carece de uma confiança na razão humana para sondar os contornos da realidade. Em vez disso, promove “ficções úteis” ou “dosséis sagrados” que protegem a humanidade do abismo da falta de sentido. Na verdade, só existem perspectivas e pontos de vista, pois o mundo em si, citando agora Rorty textualmente, está “bem perdido”. Os seres humanos não têm alternativa, exceto viver por fé presuntiva nos vários jogos de linguagem associados às suas particulares formas de vida.

A terceira e última visão é a do *realismo crítico*. Ela postula um mundo objetivamente existente e a possibilidade de um conhecimento confiável dele, mas também reconhece o preconceito que inevitavelmente acompanha o saber humano e requer uma contínua conversa crítica sobre os fundamentos da perspectiva de alguém. Esse ponto de vista também pode ser resumido em quatro proposições básicas: (1) existe uma realidade objetiva e independente; (2) o caráter dessa realidade é fixo e independente de qualquer observador; (3) os conhecedores humanos têm capacidade cognitivas confiáveis para apreender essa realidade fixa, mas a influência de preconceitos pessoais e tradições de

cosmovisão condiciona ou relativiza o processo de saber; e (4) a verdade e o conhecimento sobre o mundo, portanto, são parcialmente descobertos e certos e parcialmente inventados e relativos. Essa posição foi adequadamente resumida por N. T. Wright.

Esse [realismo crítico] é uma maneira de descrever o processo de “saber” que reconhece *a realidade da coisa conhecida, como algo diferente do conhecedor* (daí o “realismo”), ao mesmo tempo em que também reconhece de pleno que o único acesso que temos a essa realidade está no curso do caminho em espiral do *devido diálogo ou conversação entre o conhecedor e a coisa conhecida* (daí o “crítico”). Esse caminho conduz à reflexão crítica sobre os produtos da nossa investigação da “realidade” para que nossas afirmações sobre a “realidade” reconheçam seu próprio caráter provisório. O saber, em outras palavras, embora em princípio diga respeito a realidades independentes do conhecedor, jamais é por si só independente do conhecedor.^[719]

A partir dessa descrição, é claro que esse ponto de vista é uma espécie de epistemologia de meio termo que busca evitar os extremos do realismo de senso comum e do antirrealismo criativo. Trata-se de uma mistura de objetivismo e subjetivismo, reconhecendo tanto um mundo real quanto, todavia, seres humanos reais em todas as suas particularidades buscando conhecê-lo. Ele não coloca nem muita, nem pouca confiança na razão humana, mas reconhece o que os poderes cognitivos humanos podem e não podem fazer. Essa posição evita a arrogância da modernidade e o desespero da pós-modernidade, mas, em vez disso, goza de uma visão bastante modesta e condicionada desensoberbecida de conhecimento marcada pela humildade epistêmica. O realismo crítico se abstém de dizer “eu chamo as coisas pelo que são”. Recusa-se a afirmar “as coisas são o que eu as chamo”. Em vez disso, essa abordagem declara: “eu as chamo tal como as vejo”. Como S. Paulo, ela cuidadosamente diria: “vejo como num espelho, obscuramente” (1 Coríntios 13.12, paráfrase). A consequência do realismo crítico não é nem dogmatismo, nem ceticismo, e seu humor não é nem excessivamente otimista, nem cínico. Em cada categoria,

mantém um realismo equilibrado. De acordo com esse modelo, para invocar Rorty uma última vez, o mundo não foi nem completamente encontrado, nem está completamente perdido, mas até certo ponto perdido e encontrado. Uma cosmovisão parcialmente chega ao certo e parcialmente ao errado. Como construção semiótica, seus sinais e símbolos tanto ofuscam como clarificam, articulando tanto erros como verdades. Há, portanto, a necessidade persistente de uma interação com outros e outras perspectivas para desafiar ou certificar o conhecimento da natureza das coisas por um indivíduo.

Nenhuma visão, portanto, existe do nada! Todas as coisas são conhecidas a partir de algum lugar! Onde uma pessoa está determinará se as coisas estão obscurecidas ou clarificadas.^[720] Uma imagem de C. S. Lewis, que ele usou para um propósito um pouco diferente, pode ser útil. Como ele diz em seu breve, mas magistral ensaio *Meditation in a Toolshed* [Meditação no galpão de ferramentas], uma coisa é estar de pé e olhar *para* um raio de luz solar brilhante que invade a escuridão pela fresta da porta. Outra totalmente diferente é estar *no* raio de luz solar e ver outras coisas através dele. Como ele diz, “olhar pelo raio de luz e olhar para o raio de luz são experiências muito diferentes”.^[721] Jamais se pode, estando no galpão de ferramentas, saber sobre a escuridão, exceto a partir do ponto privilegiado da luz, ou saber sobre a luz, exceto a partir do ponto privilegiado da escuridão. Como Lewis ressalta, “você só pode sair de uma experiência entrando em outra”. O que sabemos é sempre do interior de uma experiência ou de outra, e o conteúdo dessa experiência realmente afetará o que e como sabemos. Lewis então acrescenta este pensamento sóbrio e antirrealista à sua análise: “Portanto, se todas as experiências interiores [que é tudo o que existe] são enganosas, somos sempre induzidos a erro”.^[722]

Mas somos sempre induzidos a erro? Existe alguma base para afirmar a possibilidade de uma experiência verdadeira? Com Lewis, proponho que existe, e ela deve ser encontrada na experiência do Deus vivo. Assim como uma aposta no significado do significado é uma aposta na transcendência (Steiner), também é uma aposta na possibilidade do conhecimento. Se Deus existe e é o criador dos Céus e da Terra; se ele criou todas as coisas por sua palavra e

projetou todas as coisas por sua sabedoria e lei; se ele é o arquiteto da mente humana e dos seus poderes cognitivos; e se criou as pessoas de forma que a vida e as perspectivas delas consistam no conteúdo de crenças do coração humano (o sistema de semiose ou estrutura narrativa abraçado na fé que o domina), então é razoável assumir que o conhecimento do cosmo é possível, embora seja sempre condicionado pela finitude, pecaminosidade e experiência de redenção humanas. Sempre há limitações epistêmicas e a necessidade de críticas e melhorias. Ainda assim, o mundo real pode ser conhecido porque Deus tornou isso possível, mas esse conhecimento deve sempre ser temperado pela crítica.

Nessa linha, o teórico literário russo Mikhail Bakhtin defende um ponto de vista que enfatiza “a imaginação dialógica” como central para o processo de conhecimento. Em vez de tentar entender os outros de forma empática, ele propõe o que chama de “compreensão criativa”, em que todos os partidos na grande conversa crítica mantêm suas identidades distintas, mas aprendem com os outros o que são impotentes para ensinar a si mesmos.

A compreensão criativa não renuncia a si mesma, ao seu próprio lugar no tempo, à sua própria cultura; e não esquece nada. Para compreender, é imensamente importante que a pessoa que compreende esteja *localizada fora* do objeto da sua compreensão criativa — no tempo, no espaço, na cultura [os externos devem permanecer externos para que possam compreender os internos dentro da sua própria cultura]. Porque uma pessoa não pode sequer realmente ver seu próprio exterior e compreendê-lo como um todo, e nenhum espelho ou fotografia pode ajudar [internos não podem ajudar internos a se verem]; nosso exterior real só pode ser visto e compreendido pelas outras pessoas, porque elas estão localizadas fora de nós no espaço e porque são os *outros*.

[\[723\]](#)

Esse processo que Bakhtin articulou tem quatro trajetórias críticas. Cada pessoa no diálogo tem algo a contribuir individualmente e para outrem: eu vejo coisas na minha estrutura que você não vê; você vê coisas na sua estrutura que eu não vejo. Eu vejo e aponto deficiências da sua estrutura que você não

consegue ver; você vê e aponta deficiências na minha estrutura que eu não consigo ver. Através dessas respectivas contribuições e críticas mútuas, através do exercício dessa “imaginação dialógica”, o desideratum é que uma compreensão cada vez maior da realidade será alcançada. Portanto, para invocar a conclusão de Lewis à sua meditação de galpão de ferramentas, “deve-se olhar *por* tudo e *para* tudo”.^[724]

Ao olhar pelas ou para as cosmovisões, parece razoável concluir que algumas são de fato epistemicamente superiores a outras. Como poderia isso ser determinado? Qual é a melhor maneira de examinar a validade intelectual e prática de paradigmas alternativos? As respostas a essas questões devem ser uma parte central da grande discussão no realismo crítico.

Quer estejam os adeptos examinando a sua própria perspectiva, quer as perspectivas de outrem, três “testes” podem ser sugeridos de forma processual para isolar os pontos fortes e fracos das várias estruturas conceituais. Esses três critérios de avaliação de cosmovisões correspondem, grosso modo, às teorias pragmáticas, de coerência e de correspondência da verdade. Traduzindo em miúdos, as cosmovisões devem ser submetidas a inspeções racionais, empíricas e existenciais.

O teste racional é o teste da coerência: as proposições que compõem uma *Weltanschauung* concordam umas com as outras? São racionalmente coerentes e não contraditórias? As sentenças que constituem o sistema se encaixam como um todo de forma consistente? Embora declarações que concordam entre si não demonstram necessariamente a veracidade de uma perspectiva de cosmovisão, proposições que são patentemente contrárias umas às outras falsificariam a cosmovisão, ou pelo menos certas reivindicações dentro dela. Portanto, uma cosmovisão válida deve possuir coerência racional.

O teste empírico é o teste da correspondência: a cosmovisão se encaixa na realidade e é capaz de oferecer explicações ou interpretações coerentes da totalidade das coisas? A cosmovisão cobre e explica adequadamente todos os dados? A cosmovisão, para colocar em termos ligeiramente diferentes, é fiel com a maneira como as coisas são? Abrange toda a vida de forma adequada? Se

grandes porções da experiência humana são negligenciadas ou negadas pela cosmovisão, se ela parece incapaz de abrir e elucidar importantes domínios da experiência humana e do cosmo, a cosmovisão, ou aspectos dela, se tornam suspeitos. Uma *Weltanschauung* convincente deve ser empiricamente abrangente em sua cobertura e vigorosa nas suas explicações.

O terceiro e último teste é existencial ou pragmático: a cosmovisão funciona? Pode ser vivida? Tem “valor real”? Pode ser aplicada proveitosamente às áreas mais importantes da experiência e vida humanas? Tem algo significativo a dizer sobre as preocupações e problemas humanos fundamentais? Uma cosmovisão que faça jus ao nome deve não apenas ser prática, mas também pessoalmente satisfatória. Deve satisfazer as necessidades internas dos seres humanos e proporcionar uma sensação de paz e bem-estar. Uma cosmovisão sólida, então, deve ser útil e existencialmente satisfatória. As cosmovisões superiores, então, são aquelas que provam sua capacidade racional, empírica e pragmaticamente. Somente aqueles paradigmas que satisfaçam essas qualificações podem ter uma integridade filosófica adequada para serem abraçadas. [\[725\]](#)

Ainda há um assunto final a ser abordado ao destacar as principais características do realismo crítico, e é este: o fato é que em algumas áreas do conhecimento humano o elemento realista irá nitidamente prevalecer, enquanto que em outras áreas a necessidade de crítica irá dominar. O sistema de sinais narrativos que constitui uma *Weltanschauung* penetra em todos os empreendimentos de conhecimento, mas parece óbvio que algumas áreas disciplinares são mais diretamente afetadas pela cosmovisão do que outras. Em outras palavras, as implicações epistêmicas da cosmovisão variam de acordo com a disciplina. As cosmovisões parecem ser menos influentes (o que não significa serem não influentes) nas ciências ditas exatas e formais, mas são muito mais reveladoras nas humanidades, nas ciências sociais e nas artes plásticas. Por exemplo, o impacto das suposições de cosmovisão parece ser muito menor na prática da química que na da história, muito menos pervasiva na matemática que na filosofia. Isso parece intuitivo, a menos que se esteja falando da filosofia da química ou

da matemática, pois neste caso a pessoa se afastou da prática dessas disciplinas para adentrar na discussão dos princípios primeiros delas. Quando isso ocorre, os fatores de cosmovisão se tornam bastante significativos. Na medida, então, que as cosmovisões interferem nas “ciências mais suaves”, a necessidade de um diálogo crítico sobre os métodos e resultados dessas disciplinas aumenta proporcionalmente. Na medida em que as cosmovisões têm um menor grau de impacto sobre as “ciências duras”, o elemento realista aumenta e a necessidade de um diálogo crítico diminui proporcionalmente. A divergência entre os praticantes desta categoria de disciplinas será provavelmente menor, *apesar* das diferenças de cosmovisão, e as divergências entre os praticantes daquela categoria de disciplinas será provavelmente maior *por causa* das diferenças de cosmovisão.

Por que isso acontece? Talvez a resposta seja a seguinte: visto que as cosmovisões têm a ver com aquelas realidades fundamentais e questões mais básicas sobre o sentido do Universo, quanto mais próximo qualquer disciplina estiver dessas realidades e questões de significado, maior será a probabilidade de que uma cosmovisão afeta a teorização nessa área disciplinar. Emil Brunner chamou isso (num contexto teológico) de “a lei da proximidade de relação”.^[726] A ideia é que, quanto mais perto uma disciplina estiver do centro da existência, isto é, do divino, maior será o impacto que os compromissos últimos terão sobre essa área da vida. Portanto, a teologia é primária (pelo menos para os teístas), e então a filosofia, seguida pelas humanidades, artes e ciências sociais, vindo então as ciências naturais e, finalmente, os estudos básicos e simbólicos da matemática, gramática e lógica. Se essa análise for um pouco convincente, pode-se ver talvez por que o efeito de condicionamento da cosmovisão é realmente maior em algumas áreas disciplinares do que em outras. A necessidade de uma avaliação crítica do seu impacto varia de acordo com isso.

Resumo e conclusão

Uma maneira criativa de pensar nessa entidade extremamente influente conhecida como cosmovisão é olhar para ela semioticamente. Toda vida humana e todas as culturas humanas estão sob a jurisdição de um determinado sinal ou conjunto de sinais que domina a consciência individual e coletiva. Essa estrutura semiótica, internalizada, pode assumir a forma de doutrinas ou proposições, mas em última análise consiste de e pode ser rastreada a uma série de narrativas de interpretação de mundo que fornecem a “linha de fundo” do indivíduo bem como o “dado” cultural primário. Essas histórias, consciente ou inconscientemente, formam “os sulcos desgastados do pensamento”^[727] que marcam profundamente o coração humano. Consequentemente, têm acerca de si mesmas “um ar ofegante de inquestionável verdade”.^[728] Uma cosmovisão, então, é um sistema semiótico de sinais narrativos que cria o universo simbólico definitivo que é responsável principalmente pelo modelamento de uma variedade de práticas humanas determinantes da vida. Ela cria os canais em que as águas da razão fluem. Estabelece os horizontes do ponto de vista de um intérprete pelos quais textos de todos os tipos são compreendidos. É aquele meio mental pelo qual o mundo é conhecido. O coração humano é seu lar e ela fornece um lar para o coração humano. No fim das contas, é difícil conceber uma realidade humana ou cultural mais importante, teórica ou praticamente, que o sistema semiótico de sinais narrativos que constituem uma cosmovisão.

Capítulo Onze: REFLEXÕES FINAIS

Há toda uma tradição de crítica construída sobre a história filosófica e disciplinar da “cosmovisão”, cujos aspectos já abordamos em nossas análises anteriores nos capítulos 4 a 8. Além disso, a totalidade do capítulo 9 foi dedicada a uma resposta bíblica e teológica para questões levantadas por vários pensadores reformados sobre as conotações relativistas associadas com a “cosmovisão”, levando à minha tentativa de reconceitualizar a noção em termos distintamente cristãos. E, contudo, há apenas mais algumas coisas a dizer sobre o conceito de cosmovisão, tanto negativa como positivamente, à medida que trazemos este livro a um desfecho. Essas reflexões tem a comunidade cristã e uma cosmovisão reformacional especificamente em mente, à medida em que examino os perigos e benefícios filosóficos, teológicos e espirituais vinculados ao uso do conceito. Oferecerei, então, uma conclusão final.

Perigos da cosmovisão

Em que medida a cosmovisão, como um conceito modernista, não só carrega a conotação de relativismo, mas também transmite paradoxalmente um profundo objetivismo que é igualmente antitético a um entendimento cristão histórico da criação e da humanidade e ao relacionamento entre eles? Ademais, poderia a formação de uma cosmovisão, mesmo uma cristã, potencialmente distorcer o processo de ouvir e responder à Palavra de Deus como uma revelação divina? E, finalmente, poderia o projeto intelectual de construir uma cosmovisão coerente baseada na Bíblia, juntamente com uma visão concomitante para transformação cultural, suplantar indevidamente o fim último de toda atividade cristã enraizada no amor a Deus e ao próximo? Essas três questões fazem vir à tona os perigos filosóficos, teológicos e espirituais associados com a

linguagem da *Weltanschauung* como um meio de apreender a fé cristã. Vou detalhar brevemente cada uma delas.

Um perigo filosófico

No contexto da modernidade, o termo “cosmovisão” não só assumia a nuance de uma pessoa ou relativismo de uma cultura, como também alguns pensadores acreditavam que ele implicava (e continua implicando, talvez) *a objetivação radical da realidade*. Martin Heidegger, por exemplo, acreditava que na base do projeto cartesiano e na ascensão da ciência moderna os seres humanos eram vistos como sujeitos conhecedores que foram colocados no centro do Universo e que estavam em contraposição com o mundo como uma entidade a ser concebida e apreendida objetivamente como uma imagem. Para ele o iluminismo representava a era de um mundo “retratado”, e assim a noção de cosmovisão era notadamente moderna. Nessa estrutura a própria natureza era algo a ser conhecido, representado, usado e descartado conforme a necessidade. Certamente a “desdivinização” moderna do cosmo e o surgimento de um antropocentrismo secular significavam uma reconceitualização significativa da humanidade e do cosmo. Na sua apoteose, a humanidade buscava uma posição a partir da qual e pela qual pudesse ser “aquele ser particular que dá medida e elabora as diretrizes para tudo o que há”.^[729] Como o ápice da realidade, os residentes ocidentais aspiravam a interpretar o mundo e a manipulá-lo, em especial cientificamente. Era a gênese de um profundo objetivismo, e a *Weltanschauung* era o símbolo da sua expressão.

Como resultado dessa mentalidade moderna, a “cosmovisão”, como o próprio termo sugere, enfatizava uma abordagem visual da realidade. A exemplo de Heidegger, Walter Ong acha que a noção é provavelmente um conceito ligado à cultura, o produto peculiar de uma sociedade tecnológica que olha para o cosmo como uma coisa a ser vista. Assim, para ele, a noção pode ser excessivamente dependente do senso de “visão” em detrimento de outras faculdades

sensoriais e cognitivas que são empregadas mais proeminentemente em contextos não ocidentais.

Como conceito e termo, “visão de mundo” é útil, mas pode, às vezes, ser enganoso. Ele reflete a acentuada tendência do homem tecnológico em pensar a realidade como algo que pode ser essencialmente transformado em imagem e a pensar no próprio conhecimento por uma analogia com a atividade visual em detrimento, maior ou menor, dos demais sentidos. Culturas orais ou não dependentes da escrita tendem muito mais a abordar a realidade em termos auditivos abrangentes, como a voz e a harmonia. Seu “mundo” não é tanto algo marcadamente estendido diante dos olhos, como uma “visão”, mas algo dinâmico e relativamente imprevisível, um evento-mundo em vez de objeto-mundo, altamente pessoal, abertamente polêmico, fomentando estruturas de personalidade tradicionalistas, orientadas pelo som, menos interiorizadas e solipsistas que aquelas dos homens tecnológicos. O conceito de visão de mundo pode não somente interferir com a empatia necessária para compreender tais culturas, como pode mesmo ser ultrapassada pela nossa própria cultura, na medida em que o homem moderno tecnológico tenha adentrado em um novo compacto eletrônico com som. [\[730\]](#)

Se as reflexões de Heidegger e a crítica de Ong são convincentes, os cristãos que têm se encantado pelo etos do iluminismo e que empregam o conceito de cosmovisão devem frequentemente estar cientes da possível conotação persistente de objetivismo alienante do conceito, bem como da sua amplamente reconhecida, e muitas vezes criticada, ênfase panóptica. Indubitavelmente, o objetivismo da alta modernidade é contrário à concepção cristã histórica do Universo em que os seres humanos como criaturas de Deus vivendo na sua criação concebem o Universo em tons sacramentais e mantêm uma conexão mais unificada, mesmo sagrada, com a natureza das coisas. “O que fazia Agostinho, Aquino e os outros pensadores medievais tão fundamentalmente parecidos entre si”, diz W. T. Jones, “era essa perspectiva [sacramental] que eles compartilhavam. O que distingue tão drasticamente a mente moderna da mente medieval é que os homens modernos perderam em grande parte essa perspectiva e

agora compartilham o ponto de vista basicamente secular dos gregos. Assim, enquanto que para nós (e para os gregos) o mundo, de maneira geral, significa apenas o que parece ser, para os homens da Idade Média ele significava algo além de si mesmo e infinitamente melhor”.^[731] Esse algo melhor e algo além deve ser mantido em mente ao interpretar o Universo e o relacionamento da humanidade com ele a partir da perspectiva de uma *Weltanschauung* cristã histórica. A conexão homem-com-homem e homem-com-a-criação é de solidariedade e comunidade teísticamente concebida na qual a excelência de cada realidade é reconhecida e respeitada pelo seu lugar em um cosmo doxológico. Uma espécie de realismo personalista e sacramental biblicamente baseado deve ser reinserido na consciência da igreja no lugar do hábito objetivista da mente que não só causou estragos ecológicos como também resultou no surgimento de personalidades autoritárias, totalitarismos políticos e uma profunda desumanização nas mãos da ciência moderna tão característicos do século XX.^[732] Uma autêntica visão cristã da realidade como uma rede de relacionamentos de interconexão caracterizada pelo amor pode reverter essas tendências extraordinariamente indesejáveis.

Além disso, formas de conhecer o mundo que complementem as capacidades da visão e da mente também devem ser abraçadas pelos crentes para fazer justiça às suas naturezas completamente dadas por Deus e lhes permitir compreender a totalidade da realidade na sua rica multiplicidade e plenitude. Para esse fim, o autor espiritual Parker Palmer defende o que chama de “visão total”, que combina a sensação e a racionalidade numa união com outras, embora negligenciadas, formas de saber, como a imaginação, a intuição, a empatia, a emoção e, certamente, a fé.^[733] Em sua graça epistêmica, Deus forneceu uma variedade de capacidades cognitivas que são adequadas e devem ser empregadas para apreender os vários modos de realidade criativa, um conceito antigo conhecido como o *adaequatio*. Todas as capacidades devem ser bem empregadas quando se trata de apreender a verdade sobre Deus, a humanidade e o cosmo; do contrário a pessoa sofrerá de indigência metafísica, como explica E. F. Schumacher:

A resposta a esta questão, “Quais os instrumentos do homem pelos quais ele pode conhecer o mundo fora dele”, é... inescapavelmente a seguinte: “Tudo o que ele tiver” — seu corpo vivo, sua mente, seu espírito autoconsciente... Pode ser até mesmo enganoso dizer que o homem tem muitos instrumentos de cognição, uma vez que, na verdade, o *homem todo* é um instrumento... A grande verdade do *adaequatio* nos ensina que a restrição no uso de instrumentos de cognição tem o efeito inevitável de estreitar e empobrecer a realidade.^[734]

Assim, no cerne de qualquer cosmovisão cristã digna do nome deve estar a estrela guia da totalidade que contrabalança qualquer forma de miopia epistêmica e reconecta os sujeitos humanos e objetos criados em uma relação simpática que apropriadamente honra a diversidade, unidade e caráter sagrado de todos os aspectos da realidade.

Um perigo teológico

O antagonismo de Karl Barth à noção de cosmovisão, especificamente de uma cosmovisão cristã, é bem conhecido. Por uma variedade de razões, incluindo sua rejeição básica da filosofia e seu compromisso com a primazia da revelação, Barth era mais que relutante em recomendar a abordagem de *Weltanschauung* para a fé cristã. Como ele disse, “o Deus verdadeiro e sua atividade jamais podem ser *percebidos* dentro da estrutura de uma filosofia geral”.^[735] Embora reconhecesse que formar concepções sobre o processo cósmico era algo que pertencia à própria natureza dos seres humanos, a cosmovisão estava, contudo, enraizada na subjetividade da consciência humana e não poderia receber um *status* superior ao de “uma opinião, postulado e hipótese, mesmo fingindo ser cristão”.^[736] No seu entender, a orientação teórica, natureza programática e alegada infalibilidade das cosmovisões também eram pontos em desfavor dela. Em suma, ele não queria que nenhuma *Weltanschauung*, como expressão da fé e pensamento humanos, interferisse na ou fosse substituta da

genuína fé na pura Palavra de Deus como fonte de autorrevelação divina e exclusiva de um encontro com o Deus vivo. Nas suas palavras, “ocorre então que, quando e à medida em que aceita a Palavra Deus, um homem não tem de interpretar o processo cósmico por si só, ou de acordo com os padrões lhe dados por outrem, com base em seus próprios julgamentos e afirmações de direito, valor ou gosto, mas que mesmo enquanto faz isso, também pode ouvir a voz infalível do seu Senhor e aderir a ela”.^[737]

Apesar das depreciações que faz da filosofia em si e do projeto de formular uma cosmovisão, mesmo cristã, Barth ironicamente se envolve num diálogo filosófico quando defende sua dogmática, e “ele mesmo secretamente — e por vezes não tão secretamente — valoriza uma visão de mundo só sua”, especialmente uma que é extraída das fontes do pensamento existencial.^[738] Todavia, ele ainda tem um argumento: a saber, os perigos inerentes aos modos não cristãos de pensamento e a tentativa de compreender as Escrituras por meio deles. Dada a miríade de perspectivas filosóficas pelas quais as pessoas têm vivido e pelas quais a Bíblia tem sido interpretada (e corrompida) ao longo da história da igreja — incluindo as perspectivas do platonismo, aristotelismo, racionalismo, empirismo, cientificismo, deísmo, realismo de senso comum, evolucionismo, idealismo, historicismo, existencialismo, romantismo, fenomenologismo, positivismo lógico, marxismo, freudianismo, psicologismo, panteísmo da Nova Era, pós-modernismo, culturismo pop, e assim por diante —, a preocupação de Barth é bem aceita. Para ele, ouvir a pura Palavra de Deus no ou pelo texto da Escritura era algo absolutamente básico.

Embora o que ele queira dizer com isso seja delineado por sua neo-ortodoxia e teologia da crise, ele lembra os crentes evangélicos da importância da Bíblia como a Palavra de Deus e de sua centralidade na experiência e pensamento cristãos. Ela é o alfa e o ômega da revelação divina. A igreja, portanto, deve obter sua visão da vida a partir das Escrituras. Como Martinho Lutero apontou, talvez com a noção de *sola Scriptura* em mente, “há grande perigo em se falar das coisas de Deus de forma diferente e em termos diferentes do empregado pelo próprio Deus”.^[739] Visto que a Bíblia contém sua própria visão única de Deus, da humanidade e da soma

total da realidade, “o teísmo evangélico autêntico resiste à imposição de concepções filosóficas pré-formuladas sobre o conteúdo da revelação divina”.^[740] Embora a filosofia possa auxiliar no processo de cosmovisão, e de fato auxilia, jamais deve usurpar esta. Embora nunca haverá um acordo perfeito entre a Bíblia e uma cosmovisão bíblica, todo esforço ainda deve ser feito para moldar uma perspectiva cristã do Universo pelos ensinamentos das Escrituras. Em suma, uma genuína *Weltanschauung* cristã deve sempre ser formada e reformada pela Bíblia como a Palavra de Deus.

A advertência de Barth, então, deveria instigar os crentes a ver se estão vivendo por uma estrutura estranha de referência, tentando forçar as Escrituras para caberem em seu molde. Até que ponto as cosmovisões cristãs são verdadeiramente bíblicas? Poderia a concepção de fé de uma pessoa estar filosoficamente contaminada? Poderia a *Weltanschauung* de um crente ser cooptada por forças culturais clássicas ou contemporâneas, altas, médias ou incultas? Pois, de fato, muitos têm sido ludibriados em deixar de reconhecer como a pureza da fé e as Escrituras podem ser sutilmente poluídas por uma cosmovisão alienígena.

Um perigo espiritual

Mais ou menos na metade do seu conto intrigante *The Great Divorce* [O grande abismo], C. S. Lewis — que se coloca dentro da história como alguém que estava desfrutando de uma visita ao céu numas “férias do inferno” (ou *refrigerium*, como foi chamado) — encontra sua inspiração literária da infância, George MacDonald. MacDonald é capaz de explicar a Lewis por que nenhum dos fantasmas que eram livres para visitar o paraíso celestial jamais escolheu ali permanecer. A razão, diz ele, é que do contrário eles teriam de reconhecer seus erros e abdicar do que haviam escolhido como o bem absoluto na vida — coisas como patriotismo, arte, respeito próprio, amor materno, e assim por diante. Seu orgulho, no entanto, os impediu de reconhecer essas coisas e fazer sacrifícios. Na verdade, as coisas pelas quais eles viviam eram bens relativos,

mas em todos os casos os fantasmas humanos, embora ainda vivos, os haviam transformado em deuses e sacrificado tudo o mais por eles. E agora sacrificaram até mesmo a possibilidade de um céu depois da morte. Sir Archibald, por exemplo, era um que havia tornado a “sobrevivência” o bem absoluto de sua vida. Mas então morreu e descobriu, em seu próprio *refrigerium*, que ninguém mais estava interessado nesse assunto no céu. O tema predominante da sua vida se provou indevido e fútil. “Naturalmente”, como explica MacDonald, “se tivesse admitido que se *enganara, considerando os meios como um fim*, e tivesse rido de si mesmo, poderia ter começado tudo de novo como uma criancinha e entrado no gozo. Mas não quis fazer isso. Pouco se importava com a alegria. No final foi-se embora”.^[741] Ele havia colocado sua prioridade na coisa errada, e, contudo, seu orgulho o impediu de reconhecer isso. Sua arrogância bloqueou seu acesso ao Céu e o manteve no Inferno.

Infelizmente, a confusão de Sir Archibald entre os meios da vida e seu fim último, para não dizer seu orgulho infernal, não é uma coisa incomum. Muitas pessoas, incluindo as profundamente devotas, são capazes de cometer o mesmo erro, mesmo dentro da tradição cristã. As pessoas se desviam do objeto final das suas ações. A narrativa de *O grande abismo* segue com esta observação convicta de MacDonald:

Houve homens que se interessaram de tal forma em provar a existência de Deus que acabaram se desinteressando por completo do próprio Deus... como se o bom Senhor nada tivesse a fazer além de *existir*! Houve alguns tão ocupados em espalhar o cristianismo que jamais deram um pensamento a Cristo. Amigo! Você pode ver isso nas pequenas coisas. Você já conheceu um amante de livros que com todas as suas primeiras edições e obras autografadas tivesse perdido o poder de lê-las? Ou um organizador de obras de caridade que perdesse todo amor pelos pobres? Trata-se da mais sutil de todas as armadilhas.^[742]

Esse tipo de ênfase invertida — a troca dos fins pelos meios — está no âmago do perigo espiritual associado com a noção de uma cosmovisão cristã. Assim como é totalmente possível que filósofos da religião e evangelistas se tornem mais entusiasmados

com suas provas e pregações do que com Deus ou Jesus; e assim como há também o potencial de bibliófilos e pessoas envolvidas com assistencialismo se tornarem mais ardentes com suas coleções e causas do que com a sua leitura ou com os pobres; também é possível, sugiro, que defensores da cosmovisão cristã cultivem um entusiasmo imoderado pelos seus sistemas bíblicos com potencial cultural e apologético e se esqueçam do Deus que está atrás deles. É um grave erro confundir ou substituir um relacionamento adequado com o Deus trinitário com a elaboração e promulgação de uma *Weltanschauung* cristã. Agora, espera-se que os dois sejam frutiferamente combinados de modo que um relacionamento com Deus promova a cosmovisão apropriada e vice-versa. Mas ainda é relativamente fácil absolutizar o processo da formação de cosmovisão como um meio de ministério cristão e transformá-lo num ídolo intelectual ou espiritual, como um fim em si mesmo. Como todo empreendimento humano, no entanto, o empreendimento de desenvolver e aplicar uma cosmovisão bíblica de maneiras relevantes deve ser considerado outra avenida pela qual a igreja é capaz de atingir o objetivo final de amar Deus e o próximo mais efetivamente (cf. Mateus 22.37-40; 1 Timóteo 1.5). Um amor corretamente dirigido tanto divino como humano deve ser o resultado último de todas as nossas ações, incluindo as do desenvolvimento de uma cosmovisão bíblica. No fim das contas, portanto, crescer no conhecimento e sabedoria de uma *Weltanschauung* cristã é outro meio importante de chegar à autêntica espiritualidade e genuína santidade. Como o jovem e precoce Adeodato, filho de Agostinho, coloca em “De Magistro”: “Aquele que, pela sua graça, hei de amar tanto mais ardorosamente quanto mais eu progredir no conhecimento”.^[743]

Nesse sentido, Gregory Clark acredita que a ênfase evangélica na ideia moderna de cosmovisão é um deslocamento infeliz de compromissos mais essenciais. Em seu ensaio “A natureza da conversão: como a retórica da filosofia de cosmovisão pode trair os evangélicos”, Clark questiona se o uso desse conceito como um quadro de referência extrabíblico e estrangeiro irá distorcer os fundamentos da fé cristã e substituí-los por uma forma alternativa de espiritualidade. Sua implantação pode ser louvável, diz ele, por levar

à morte um dogmatismo ingênuo e um fideísmo ingênuo ao mostrar a superioridade racional do cristianismo entre as opções de cosmovisão. No entanto, com suas raízes no idealismo alemão, a *Weltanschauung* poderia deformar severamente a fé, especialmente no que se refere a um entendimento da natureza da conversão cristã. Os evangelhos canônicos, por exemplo, demonstram claramente como a pessoa de Jesus Cristo está no centro do processo salvífico. Na opinião de Clark, contudo, a filosofia de cosmovisão usurpa o lugar de Jesus nesse assunto e o substitui pelo ato de examinar e escolher um sistema adequado de crença. Em outras palavras, a cosmovisão substitui um Salvador pessoal por um conjunto normativo de proposições coerentes.

A filosofia de cosmovisão tira seus praticantes do fideísmo e da ingenuidade enquanto a Escritura aponta para aquele que pode nos tirar da morte, das trevas, da incredulidade e da falsidade. Os seguidores de Cristo se opõem a esses poderes espirituais ao invés de outras cosmovisões. No centro da conversão ao cristianismo está o encontro com o Jesus crucificado e ressurreto, aquele com quem morremos e que é a garantia da nossa ressurreição. A conversão à filosofia de cosmovisão culmina em ganhar admissão ao teatro de cosmovisões. Quando alguém se converte a Jesus, tem a sensação de que nada é mais real do que aquele que destruiu os portões do Inferno, ao passo que na filosofia de cosmovisão a pessoa está profundamente ciente da distância entre a sua cosmovisão e a realidade. Entrar em contato com Jesus inspira a adoração, nos dá acesso à própria mente de Deus e fornece confiança suficiente para suportar o martírio, enquanto que a filosofia de cosmovisão nos tira do dogmatismo, mas tem tendências para o ceticismo. A conversão dentro do cristianismo, então, é bastante diferente da conversão na filosofia de cosmovisão. [\[744\]](#)

Embora o argumento de Clark possa ser um pouco exagerado, e embora ele possa ser culpado de uma falácia e-ou, ele, todavia, desenvolve um bom ponto. Clark sugere que a espiritualidade associada com a formação de um padrão coerente de proposições bíblicas na forma de uma cosmovisão não é um substituto válido para o tipo de espiritualidade associada à pessoa e

obra de Jesus Cristo, que é ele mesmo a verdade (João 14.6). A verdade é pessoal, e há as proposições bíblicas que revelam Cristo. Seria um erro, entretanto, focar a organização coerente dessas proposições a ponto de negligenciar o Deus pessoal que elas apresentam. Nenhuma *Weltanschauung* bíblica, sistemática, deve usurpar a primazia da Verdade e o fim último do amor ágape.

Benefícios da cosmovisão

Além desses perigos, três questões levam à reflexão sobre os benefícios filosóficos, teológicos e espirituais de revestir o conteúdo da fé cristã na indumentária de uma cosmovisão. Primeiro, como os três critérios padrão usados para testar o valor de qualquer sistema de crença poderiam demonstrar a integridade filosófica e a credibilidade superior de uma cosmovisão fundamentada na Bíblia? Em seguida, de que forma a noção de cosmovisão fornece o espaço conceitual que é útil para apreender o escopo “todo-abrangente” das doutrinas fundamentais que estão no cerne de uma interpretação bíblica da vida? E, finalmente, como pode ser que o cristianismo concebido em termos de uma cosmovisão parece ser singularmente eficaz na promoção de uma transformação pessoal e cultural? Abordarei sucintamente cada um desses pontos.

Um benefício filosófico

Uma preocupação permanente de uma série de pensadores de cosmovisão desde o início tem sido a de mostrar como o cristianismo é singularmente capaz de satisfazer os testes padrão de verdade que os filósofos têm criado e aplicado para qualquer rede de crenças — religiosa, filosófica ou política. Tem havido um desejo de manifestar de forma superlativa a coerência intelectual, as abrangências empírica e trans-empírica e a viabilidade prática da fé cristã. Em especial desde o iluminismo, grandes sistemas de pensamento não cristãos reivindicando a verdade e buscando domínio cultural têm oferecido perspectivas sobre a totalidade da

existência humana que se jactam de ser um todo organizado. Como poderia a igreja ter confiança em sua própria visão das coisas e evitar sucumbir a uma sensação incapacitante de inferioridade se era incapaz de rivalizar com os seus concorrentes espirituais e intelectuais com uma concepção igualmente esplêndida da vida? Como poderia ela ter alguma esperança de sucesso na cultura e na guerra apologética travada com ela se simplesmente recorresse à defesa de doutrinas particulares e não fosse capaz de apresentar o cristianismo como um sistema de vida consistente, “todo-abrangente” e pragmático?

Qualquer tentativa de apresentar uma interpretação do cristianismo na escala mais ampla certamente não se daria sem um precedente histórico. Afinal, *A Cidade de Deus* de Agostinho, a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino e as *Instituições da Religião Cristã* de Calvino são mais que precursores desse empreendimento. São obras-primas de mentes brilhantes que demonstram a magnitude e esplendor da fé cristã em todo domínio concebível. James Orr estava sobre um alicerce sólido, portanto, quando argumentou no final do século XIX que, visto que os ataques contra o cristianismo tinham origem na força de cosmovisões totais, ele deveria ser explicado e defendido através de um método abrangente que o apresentasse como um todo coerente.^[745] Assim também, Abraham Kuyper sabia que no modernismo o cristianismo estava sendo atacado pela “vasta energia de um sistema de vida ‘todo-abrangente’”, e que a igreja de Jesus Cristo deveria se posicionar contra isso “em um sistema de vida de poder igualmente vasto e abrangente”.^[746] Visto que a própria definição de realidade estava em jogo nessa batalha, ele admoestou os cristãos a oporem aos sistemas de crença abrangentes do dia “*uma visão de mundo e de vida propriamente deles, fundada com a mesma firmeza na base do seu próprio princípio, forjada com a mesma clareza e brilho numa consistência igualmente lógica*”.^[747]

Portanto, quando o cristianismo é concebido como uma *Weltanschauung* total de acordo com a recomendação de Orr, Kuyper e outros, os três testes filosóficos mencionados acima demonstram ser ele de qualidades superlativas tanto intelectual, como empírica e existencialmente. Ele mostra se articular com uma

incrível consistência interna, incluindo as matérias trans-rationais da Trindade, a união hipostática e o mistério da soberania e da responsabilidade humana. Ele também é capaz de fornecer explicações convincentes sobre a soma total das realidades existentes, incluindo os domínios divino, angélico, humano, animal e natural. E oferece um modo de vida que é subjetivamente satisfatório e preeminentemente frutífero em âmbito privado e público quando fielmente obedecido. Como resultado, uma concepção filosoficamente sofisticada e teocêntrica de uma cosmovisão cristã poupa os crentes de um fideísmo ingênuo, um anti-intelectualismo escandaloso e um obscurantismo cultural. Por sua vez, lhes confere uma confiança cognitiva, uma estratégia apologética, uma relevância cultural e uma base espiritual sólida para a vida na imagem coerente da história maior de Deus. [\[748\]](#)

Um benefício teológico

Por uma variedade de razões — talvez uma mentalidade fragmentada, ou incapacidade de fazer a conexão teológica entre o Antigo e o Novo Testamentos, ou um dualismo pernicioso que divide a vida nos compartimentos estanques do sagrado e do secular — o entendimento bíblico contemporâneo entre os cristãos comuns do dia-a-dia está sujeito a formas extremas de reducionismo. Uma compreensão da história bíblica geral e seus componentes constituintes é perdida na mente de muitos crentes evangélicos. Há pouquíssima compreensão dos horizontes mais amplos das Escrituras. Por exemplo, a criação é meramente uma doutrina a ser defendida contra a evolução, o pecado só afeta as pessoas e a redenção tem aplicação exclusiva à alma humana. Em se tratando da fé, muitos santos bem-intencionados a entendem em termos limitados, como uma visão da igreja, ou visão da Bíblia, ou visão de doutrina, ou visão de ministério, ou visão da espiritualidade, ou visão religiosa, ou uma visão de Deus, mas não como uma visão de mundo e de vida abrangente, “todo-abrangente” e holística. [\[749\]](#)

Mas a noção de cosmovisão tem uma maneira misteriosa de abrir os parâmetros da Bíblia para que os crentes possam ser

libertados de um cristianismo “de aquário”, numa perspectiva oceânica sobre a fé. De alguma forma ela remove as viseiras cognitivas e rompe as correntes espirituais que têm aprisionado os crentes e frustrado o ministério da igreja, promovendo a libertação deles. Talvez a mágica seja encontrada na própria palavra “cosmovisão”, com uma ênfase colocada na primeira palavra deste termo composto. Ela coloca as doutrinas familiares da fé em um novo contexto cósmico e as abre para que seu alcance abrangente, significado mais profundo e poder espiritual sejam libertados. Esse alcance, significado e poder, claro, residem nessas próprias doutrinas bíblicas, mas o quadro fornecido pela cosmovisão permite que elas sejam vistas com mais clareza na sua verdadeira luz. Assim, quando os crentes podem entender o significado “todo-abrangente” da doutrina da criação, quando reconhecem as consequências radicais do pecado em todo o espectro da existência criada e quando compreendem o Senhor Jesus Cristo em seus papéis maiores como o criador cósmico e o redentor de todas as coisas — então, talvez, os fragmentos doutrinários podem ser encaixados numa totalidade, as conexões narrativas podem ser feitas entre o Antigo e o Novo Testamentos e o perigo do dualismo pode ser destruído de uma vez por todas. As cosmovisões servem como um catalisador para fazer uma interpretação do cristianismo bíblico que foque o grande quadro — unificado, coerente e total. Conceber a fé dessa maneira abre um novo panorama e possibilidades excitantes enraizadas na verdadeira natureza da fé bíblica histórica. Com a ajuda da noção de cosmovisão, o cristianismo realmente se apresenta como é, uma profunda visão teológica do cosmo total.

Um benefício espiritual

Talvez resulte de uma combinação de vários fatores — sua totalidade bíblica, sua coerência intelectual, sua abrangência empírica e trans-empírica, seu poder interpretativo e sua natureza prática —, mas parece que o cristianismo concebido em termos de uma cosmovisão possui um poder notável de promover uma

transformação pessoal e uma mudança espiritual positiva na vida dos crentes. E, através desses cristãos transformados, possui um potencial notável de promover uma transformação e mudança na igreja e na cultura mais ampla também. Esse é seu principal benefício espiritual. Certamente, qualquer transformação e mudança que possa ocorrer será uma obra graciosa de Deus produzida pelo poder do Espírito Santo operando na vida de homens e mulheres redimidos. Embora particularmente pesado e difícil de descrever, ele tem a ver, em geral, com a restauração abrangente de seres humanos como *imago Dei*, cujo coração está sendo remodelado de formas substanciais pela verdade e pelas perspectivas das Escrituras. Ele começa com uma compreensão ampliada de Deus a Trindade, cuja existência, natureza e soberania constituem o princípio explicativo e unificador do Universo. Envolve o reconhecimento do padrão narrativo geral das Escrituras, consistindo na bondade absoluta da criação, nos propósitos originais de Deus para a humanidade, na catástrofe da queda e na história da redenção culminando na pessoa e obra do Senhor Jesus Cristo como o agente da nova criação. Essa história bíblica mais ampla conecta o Antigo e o Novo Testamentos, unifica a teologia bíblica, fornece o pano de fundo para os detalhes da doutrina e prática cristãs e fornece um contexto narrativo pelo qual os crentes podem estabelecer sua própria identidade, dar sentido à sua vida e descobrir seu lugar no mundo. Isso implica num profundo humanismo cristão baseado na compreensão da dignidade de homens e mulheres criados à imagem e semelhança de Deus que possuem uma espiritualidade fundamental, um conjunto único de poderes cognitivos e um chamado cultural distintivo para serem os mordomos da criação, que deve ser desenvolvido para a benção humana e a glória de Deus. Ela estilhaça uma multiplicidade de dualismos e reducionismos maliciosos e os substitui por uma totalidade baseada na Bíblia que apropriadamente unifica tempo e eternidade, corpo e alma, fé e razão, secular e sagrado, céu e terra, resultando numa coerência psicológica interna, numa liberdade espiritual e na capacidade de se deleitar na criação e gozar da totalidade da vida. Ela gera a consciência de que existe uma base pressuposicional da vida baseada num compromisso de fé tácita ou

explícita enraizado no coração humano. Essas suposições servem como o ponto de partida para todas as formas de vida humana individual e corporativamente, dando origem às formas como as pessoas pensam, falam e agem neste mundo. Esses temas estão no cerne de uma cosmovisão bíblica e constituem a base de uma transformação pessoal, eclesial e cultural significativa.

Não admira que muitos cristãos, especialmente estudantes que conheci, testemunham da diferença que um encontro com uma cosmovisão bíblica tem feito em sua vida. Para Crystal ele forneceu uma compreensão da autêntica liberdade cristã, provendo a liberdade de ser um ser humano plenamente vivo. Para Angie, constituiu sua descoberta mais importante na universidade. Para Kendra, representou o desenvolvimento de uma perspectiva holística sobre a vida. Para Matt, significou um amor mais profundo por Deus e pelos outros em todas as coisas, proporcionou um reconhecimento do valor de todas as vocações que honram a Deus e lançou o desafio de se envolver na sociedade de maneira cristã. Para Rachel, uma grade de verdade para renovar a cultura, partilhar sua fé e viver na plenitude de sua (Rachel) humanidade. Para Dayspring, forneceu um ponto de referência para toda a realidade e uma clareza de visão sobre o mundo. Para Kevin, significou um novo reconhecimento do alcance incrível da redenção. Para Jennifer, resultou na ruptura do dualismo e no cultivo de um amor profundo pela aprendizagem. Em suma, esses indivíduos sofreram uma transformação espiritual significativa através do seu encontro com uma cosmovisão bíblica que envolve a revitalização do seu coração e a formação de um novo tipo de mentalidade cristã.

Ao avaliar, então, o conceito de cosmovisão, há perigos e benefícios em abordar a fé cristã dessa maneira. A objetivação da realidade, a ofuscação da voz de Deus nas Escrituras e uma afeição indevida pela formação de cosmovisão em detrimento do amor por Deus e pelo próximo constituem os perigos associados com a ideia de uma *Weltanschauung* cristã. Contrariamente, as competências filosóficas, a amplitude teológica e o poder espiritual associados com o conceito de cosmovisão a recomendam como um dispositivo útil para articular os fundamentos da religião bíblica. Cada crente e a igreja como um todo devem estar cientes desses perigos e

benefícios e perseguir a tarefa da formação de uma cosmovisão cristã com percepção e sabedoria.

Conclusão final

Este exame do papel da cosmovisão no evangelicalismo protestante, no catolicismo romano e na ortodoxia oriental; a imensa história filológica e filosófica do conceito; seu uso proeminente nas ciências naturais e sociais; sua utilidade teológica; e seu impacto como um sistema semiótico de sinais narrativos sobre a razão, a hermenêutica e a epistemologia levaram a três conclusões simples. A primeira é que a cosmovisão tem desempenhado um papel extraordinário nos pensamentos cristão e moderno. A segunda é que ela é uma das concepções intelectuais centrais nos últimos tempos. A terceira é que ela é uma noção de máxima, se não final, importância humana, cultural e cristã. Na verdade, é terceira conclusão que explica as duas primeiras. Como G. K. Chesterton certa vez escreveu, “a coisa mais prática e importante sobre o homem ainda é sua visão a respeito do universo”. De fato, como ele continuou, “cremos que a questão não é se a teoria do cosmo afeta as coisas, mas se, no longo prazo, algo mais as afeta”.^[750] Afinal, o que poderia ser mais importante ou influente do que a forma como um indivíduo, uma família, uma comunidade, uma nação ou toda uma cultura conceitua a realidade? Existe algo mais profundo ou poderoso do que a forma e o conteúdo da consciência humana e sua interpretação básica da natureza das coisas? Quando se trata das questões mais profundas sobre a vida e a existência humanas, alguma coisa supera as implicações finais das respostas fornecidas pela *Weltanschauung* essencial de alguém? Por causa do desígnio divino da natureza humana, cada pessoa numa busca religiosa nativa possui um desejo insaciável de entender o segredo da vida. Uma fome e uma sede, na verdade um desejo consumidor de resolver o enigma do Universo. Há um anseio no próprio âmago do coração de descansar em alguma compreensão do alfa e ômega da condição humana. Em nenhum lugar foi essa busca mais

eficazmente expressada do que nestas linhas intensas tiradas do poema de Matthew Arnold, *The Buried Life* [*A vida enterrada*]:

Contudo, nas mais conglomeradas ruas do mundo,
Apesar do burburinho e do tumulto,
Surge um desejo inefável
Provindo da consciência da nossa mortalidade:
Uma sede de consumir nosso fogo e indomável força
Nos rastros da nossa verdadeira trilha original;
Um desejo em adentrar
No mistério deste coração que pulsa
Tão selvagem, tão profundo em nós — para saber
Donde veio nossa vida e para onde vai. [\[751\]](#)

O mistério de um coração é o mistério da sua *Weltanschauung*. O mistério de uma *Weltanschauung* é o mistério de um coração. Uma cosmovisão ligada ao coração e um coração ligado à cosmovisão é a raiz daquela força embutida que determina como a vida vem e vai. Ela é decisiva para o tempo e a eternidade. Foi por um bom motivo, portanto, que Salomão ofereceu este conselho sólido:

Sobre tudo o que se deve guardar, guarda o coração,
porque dele procedem as fontes da vida.

(Provérbios 4.23)

EPÍLOGO

Eustáquio em *A viagem do peregrino da alvorada*, de C. S. Lewis^[752]

Um dos episódios mais memoráveis em *The Voyage of the "Dawn Treader"* [A viagem do peregrino da alvorada] ilustra em termos vívidos como o coração humano dirige o curso da vida e como ele precisa ser transformado. Nesta história somos apresentados a Eustáquio Clarêncio Mísero, Edmundo e à prima desagradável de 9 anos, Lúcia. Ele foi educado em escolas progressistas e por pais modernos, mas infelizmente "não tinha lido os livros que lhe convinham" (p. 105). Três deles foram levados para dentro de Nárnia através da foto de um barco estilo Viking que havia atracado no quarto de Lúcia. Eles se encontravam a bordo do *Peregrino da alvorada* com o Príncipe Caspian, que estava numa missão para encontrar os sete fidalgos narnianos que o usurpador Miraz enviara para explorar as terras para além da costa leste de Nárnia. O corajoso ratinho Ripchip, que também estava a bordo, esperava encontrar o próprio país de Aslam através dessa profunda viagem na terra do sol nascente. Mas Eustáquio achou toda a experiência desagradável e foi incapaz de se dar bem com seus companheiros, especialmente o intrépido roedor. Em geral, Eustáquio era um "empecilho constante" (p. 131), mesmo um "imbecil" (p. 165).

Numa ilha um Eustáquio independente e incorrigível se separou do grupo e, durante sua aventura solo, inesperadamente testemunhou a morte de um dragão cospe-fogo. Numa chuva torrencial, entrou em sua toca para encontrar abrigo. Uma vez dentro, descobriu o que qualquer pessoa letrada esperaria encontrar na toca de um dragão: tesouro! "Coroas... moedas, [anéis] braceletes, barras de ouro, taças, pratos, pedrarias" (p. 109). Ele foi rapidamente dominado pela ganância, pois com esse tesouro ele poderia se tornar rico nesse novo mundo que estava recém

descobrimo. Após fazer deslizar um bracelete acima do cotovelo do braço esquerdo, caiu em sono profundo, pois estava bastante cansado de sua jornada. O que o despertou foi uma forte dor no braço em que o bracelete estava, e logo descobriu que “tinha se transformado num dragão enquanto dormia. Ao dormir sobre o tesouro de um dragão, com pensamentos gananciosos, típicos de um dragão, ele próprio acabara se transformando em dragão” (p. 115). Exteriormente havia se tornado no que era em seu coração. No início pensou que usaria seus novos poderes de monstro para se vingar dos seus pares, mas então simplesmente pôde perceber quão solitário era, como dragão. “Ao pensar nisso, viu que não tinha vontade de fazê-lo; preferia ser amigo dos dois. Desejava voltar para junto dos humanos, falar, rir e compartilhar com eles todas as suas coisas. Chegou à conclusão de que era um monstro, separado do resto da humanidade. Caiu sobre ele uma tristeza tremenda: via agora que os outros não eram tão maus como imaginara. E começou a pensar se ele próprio teria sido realmente aquela excelente pessoa que sempre julgara ser. Tinha saudades de ouvir o som das suas vozes. Agradeceria agora uma palavra amável, mesmo de Ripchip” (p. 116-17).

Finalmente Edmundo, Lúcia e os demais descobriram que um dragão que rondava seu acampamento era Eustáquio encarnado. E aprenderam que seu temperamento havia melhorado muito como resultado de ter virado um dragão. Ele estava ansioso para ajudar, e o fez de maneiras que somente um dragão poderia. Evitou o desespero ao saborear o novo prazer de não apenas ser querido pelos seus amigos, mas também de gostar deles. Como Eustáquio, no fastio de sua condição de dragão, queria voltar a ser um menino novamente! Contudo, isso parecia ser algo absolutamente impossível. Mas aconteceu, e eis como se deu.

Do nada, um leão apareceu a Eustáquio e o escoltou até um jardim no cimo da montanha onde havia uma nascente de água cristalina que, pensava ele, aliviaria a dor no braço em que estava o bracelete. Mas o leão lhe disse para tirar a roupa primeiro, presumivelmente removendo sua pele escamosa de dragão. Após três tentativas inúteis de remover sua própria pele escamosa de dragão, o leão disse que teria de despi-lo. Embora com medo das

suas grandes garras, Eustáquio deitou de costas e deixou o leão prosseguir. Eis como descreveu sua metamorfose: “A primeira unhada que me deu foi tão funda que julguei ter me atingido o coração. E quando começou a tirar-me a pele senti a pior dor da minha vida... Tirou-me aquela coisa horrível, como eu achava que tinha feito das outras vezes, e lá estava ela sobre a relva, muito mais dura e escura do que as outras. E ali estava eu também, macio e delicado como um frango depenado e muito menor do que antes” (p. 138).

Depois de se despir, o leão atirou Eustáquio dentro da água e toda a dor do braço havia desaparecido. Então o vestiu como uma roupa nova. Eustáquio havia deixado de ser dragão (p. 139) e transformado novamente num menino! Ele se sentiu compelido a pedir desculpas pelo seu comportamento anterior. E quando Eustáquio, na sua forma primitiva, voltou ao círculo dos que estavam no acampamento, “houve júbilo geral” (p. 141) pelo seu retorno. E embora perdesse o tesouro que o deixara em apuros no início, não desejava voltar para tentar obter mais. Ele fora transformado. “... ‘dali por diante, Eustáquio mudou completamente.’ Para ser rigorosamente exato, começou a mudar. Às vezes tinha recaídas. Em certos dias era ainda um chato. Mas a cura havia começado” (p. 142).

A explicação de Edmundo sobre o que sobreveio a Eustáquio é a melhor: “Acho que você viu Aslam” (p. 139). De fato ele tinha visto, pois fora o deslize das garras redentoras do leão que entraram direto em seu coração que resultaram nessa mudança. Eustáquio tentou, mas não conseguiu se renovar. Ele precisava do leão em sua graça e poder para fazê-lo, e foi o que fez, um ato pelo qual merece um incontestável elogio!

APÊNDICE A

Sinopses de contribuições evangélicas adicionais sobre cosmovisões

James Olthuis, “On Worldviews”, *Christian Scholars Review* 14 (1985): 153-64. Este ensaio também se encontra publicado sob o mesmo título em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, Christian Studies Today (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 26-40. As citações são deste último fascículo.

Nesse ensaio, Olthuis analisa as fontes, a estrutura e a função das cosmovisões e define o conceito de uma maneira que faz lembrar Abraham Kuyper e seus seguidores.

Cosmovisão (ou visão de vida) é uma estrutura ou conjunto de crenças fundamentais pelas quais vemos o mundo e nossa vocação e futuro nele. Essa visão não precisa ser totalmente articulada; pode estar tão internalizada que chega a passar praticamente inquestionada; pode não estar explicitamente desenvolvida numa concepção sistemática de vida; pode não estar teoreticamente aprofundada na forma de uma filosofia; sequer pode estar codificada na forma de um credo; pode ter sido bastante refinada através de um desenvolvimento histórico-cultural. Não obstante, essa visão é um canal para as crenças últimas que dão orientação e significado para a vida. É uma estrutura integrativa e interpretativa pela qual a ordem e a desordem são julgadas; é o padrão pelo qual a realidade é dirigida e almejada; é o conjunto de dobradiças por que todos os nossos pensamentos e fazeres cotidianos giram. (p. 29)

Olthuis afirma que as cosmovisões assim definidas servem a funções tanto descritivas como prescritivas, que elas surgem da fé e são moldadas pela experiência. Ele argumenta que a saúde emocional e o *status* social influenciam profundamente o tipo de

cosmovisão adotada para o bem ou para o mal. Analisa o que chama de “crise de cosmovisão”, que surge quando a lacuna entre as crenças de cosmovisão e a realidade, tal como experienciada, se alarga até o ponto de ruptura. Ele observa como a cosmovisão é sempre uma obra em progresso e deve estar sempre aberta à revisão e ao desenvolvimento. Finalmente, ressalta a conexão entre a cosmovisão e a práxis e afirma que, como integrador entre a fé e a vida, a cosmovisão cumpre as seguintes tarefas:

- fundamenta a vida na certeza máxima confessada;
- relaciona a vida à ordem universal da existência;
- serve de estrutura interpretativa e integrativa para toda a vida;
- age como a “mente” coesiva, motivadora e pervasiva que vincula seus adeptos numa comunidade;
- é expressa em símbolos;
- é crucial na formação da identidade pessoal;
- evoca e suscita disposições e atitudes emocionais profundamente arraigadas de profunda satisfação, paz e alegria interior;
- induz ao assentimento intelectual e a uma reflexão conceitual aprofundada;
- sanciona sacrifícios em seu nome;
- uma vez abalada, abala seus adeptos no seu âmago;
- induz e convida à encarnação num modo de vida. (p. 38)

A partir dessa visão geral, duas coisas básicas podem ser observadas. Uma é que Olthuis define “cosmovisão” no nível tácito basicamente, ao mesmo tempo em que admite a possibilidade de que as cosmovisões solidifiquem teoricamente e se tornem manifestas. Outra é que as cosmovisões parecem ser onipotentes na experiência humana. Se elas realizam de fato todas as coisas que Olthuis lhes atribui, sua influência e poder são aparentemente insuperáveis por outras influências concorrentes.

Brian Walsh e J. Richard Middleton, *The Transforming Vision: Shaping a Christian Worldview*, prefácio de Nicholas Wolterstorff (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984).^[753]

Este volume popular, impresso desde 1984, é dividido em quatro seções principais. A primeira é uma tentativa de descrever a natureza das cosmovisões e sua encarnação cultural. A segunda seção é uma exposição da cosmovisão cristã, que os autores acreditam consistir na articulação de três temas bíblicos fundamentais: a doutrina da criação, a queda da humanidade no pecado e a transformação por meio da redenção cristã. Esses três motivos bíblicos respondem as quatro questões fundamentais de cosmovisão que estão no cerne de toda cosmovisão: “(1) *Quem sou eu?* Ou, qual é a natureza, tarefa e propósito dos seres humanos? (2) *Onde estou?* Ou, qual é a natureza do mundo e do Universo no qual vivo? (3) *O que está errado?* Ou, qual é o obstáculo ou problema básico que me impede de alcançar a realização? Em outras palavras, como eu entendo o mal? E (4) *Qual é o remédio?* Ou, como é possível superar esse obstáculo à minha realização? Em outras palavras, como encontro a salvação?” (p. 35).

A cosmovisão bíblica, dizem os autores, fornece respostas coerentes, abrangentes e viáveis a essas questões fundamentais sobre identidade, localização, maldade e salvação. Respondendo a essas quatro questões, toda cosmovisão, cristã ou não, deve ser entendida como um compromisso de fé.

Walsh e Middleton prosseguem para a terceira parte do seu livro e a uma discussão da “cosmovisão moderna” que emergiu como o principal concorrente da perspectiva cristã. Eles conectam o surgimento da modernidade com o problema e desenvolvimento de um “dualismo” antibíblico que divide a realidade nas categorias herméticas do sagrado e do secular. Por causa dessa distinção lamentável (da qual a própria igreja é parcialmente culpada) eles argumentam que no curso da história ocidental a mentalidade secular sobrepujou os aspectos sagrados da vida, e a cosmovisão moderna, destacando a autonomia humana e a razão científica, então nasceu. Os frutos de longo prazo dessa cosmovisão moderna,

contudo, foram assustadores. Os autores passam a descrever os “deuses da nossa era” que acreditam estar encarnados nos ídolos da ciência, da tecnologia e da economia. Com a modernidade à beira do colapso, oferecem a alternativa da “cosmovisão cristã em ação”. A abordagem deles não é um mero chamado a um reavivamento, mas algo sofisticado, concentrando-se numa resposta cultural cristã, esboçando o relacionamento entre a cosmovisão e a academia e, por fim, apresentando uma estrutura filosófica para pensar profundamente sobre a estrutura da ordem criada a partir de um ponto de vista cristão. Este trabalho está firmemente baseado na tradição neocalvinista, e a influência de Kuyper, especialmente de Dooyeweerd, está presente por toda parte.

Middleton e Walsh escreveram um volume de seguimento no qual examinam a relação da cosmovisão cristã com a pós-modernidade através de uma leitura cuidadosa e criativa do texto bíblico à luz das sensibilidades pós-modernas. Veja *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).

Albert Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).^[754]

Como o volume anterior, o livro de Wolters é conscientemente escrito na tradição kuyperiana. Ele começa com uma discussão sobre o que é uma cosmovisão, definindo-a mui simplesmente como “a estrutura abrangente das crenças básicas de uma pessoa sobre as coisas” (p. 2). Segundo o autor, os distintivos da cosmovisão reformada, em contraste com outras cosmovisões cristãs, são seu alcance cósmico, o fato de evitar as categorias dualistas do sagrado e do secular e sua ideia de que a salvação cristã está preocupada com a restauração abrangente de toda a ordem criada (“a graça restaura a natureza” é a expressão frequentemente usada). Wolters prossegue nos três capítulos seguintes a uma discussão aprofundada dos três temas bíblicos

básicos da criação, queda e redenção. Num quinto e último capítulo ele aplica o “esquema criação-queda-redenção” às importantes áreas da renovação social e pessoal. Na última categoria, oferece comentários úteis em questões que vão desde a agressão até aos dons espirituais, à sexualidade e, por fim, ao lugar da dança na vida cristã. Ele fala da necessidade de discernir entre “estrutura e direção”. Na cosmovisão reformada, todas as coisas criadas por Deus são *estruturalmente* boas e devem ser recebidas como um dom e ser objeto do nosso deleite. O pecado humano, no entanto, conduz cada um desses dons espiritualmente na *direção* errada. A meta da salvação cristã não é a rejeição das áreas fundamentais da vida e cultura humanas, mas a restauração dessas áreas ao seu verdadeiro propósito, como originalmente tencionado por Deus. O resultado líquido desse processo, como o título do volume revela, é a *criação restaurada*, ou seja, a restauração de todos os aspectos da vida, do pensamento e da cultura a serviço de Deus. Este volume demonstra que o cristianismo calvinista, contrariamente à percepção popular, é uma fé afirmativa da vida, preocupada com a renovação da totalidade da vida em favor do florescer humano e da glória de Deus.

Arthur F. Holmes, *Contours of a World View*, Studies in a Christian World View, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

Holmes começa esse volume numa nota existencial, falando sobre a quádrupla necessidade humana de uma cosmovisão: “a necessidade de unificar o pensamento e a vida; a necessidade de definir a boa vida e encontrar esperança e significado na vida; a necessidade de orientar o pensamento; a necessidade de orientar a ação” (p. 5). Ele afirma que uma *Weltanschauung* válida, especificamente uma cristã, é desesperadamente necessária hoje, não apenas no nível individual, mas também no nível cultural, especialmente numa era pós-cristã que está sujeita a um humanismo contemporâneo e à secularização dos valores.

Holmes passa a investigar a “anatomia” ou natureza de uma cosmovisão como um conceito, com a assistência de Wilhelm Dilthey e Herman Dooyeweerd. Ele observa que, de acordo com Dilthey, as cosmovisões têm início no nível pré-teorético, observando que “chamou de início pré-teorético uma imagem de mundo (*Weltbild*), alegando que ela surge do mundo da vida (*Lebenswelt*) de uma pessoa e no devido tempo faz surgir uma visão de mundo formulada (*Weltanschauung*)” (p. 32). Holmes indica que Dooyeweerd estava em busca do elemento unificador na personalidade humana e determinou que o fator religioso é preeminente e fornece a necessária força centrípeta. Independentemente do conteúdo específico das cosmovisões, elas são geradas religiosamente e capazes de “efetivamente unificar todos os aspectos da vida e do pensamento de maneira significativa” (p. 34).

Holmes examina as fontes do conteúdo da cosmovisão, focando as contribuições da teologia, filosofia, ciência e outras influências. A contribuição da teologia para o desenvolvimento de uma *Weltbild* inicial numa *Weltanschauung* cristã formulada envolve potencialmente toda a gama da teologia sistemática, particularmente uma concepção de Deus e a relação dele com o cosmo. A teologia também contribui de forma prática através do que Holmes chama de “teologia cosmovisionada”. O fato do pluralismo teológico, especialmente na articulação da relação entre o cristianismo e a cultura, contribui extensivamente para as diversas formulações das cosmovisões cristãs em si mesmas que também são pluralistas.

A filosofia tem seu impacto na cosmovisão em termos da atividade e história da disciplina. A atividade da investigação filosófica foca a análise de conceitos e argumentos e examina questões fundacionais que subjazem todas as ciências. A história da investigação filosófica fornece um fundo de conceitos e argumentos sobre quase qualquer assunto e todo tipo de cosmovisão, teísta, naturalista ou outro qualquer. A filosofia também contribui de forma prática através do que Holmes chama de “filosofia cosmovisionada”.

Finalmente, a ciência, particularmente a história da ciência vista numa perspectiva kuhniana, contribui para a formação da cosmovisão especialmente ao mostrar como os modelos pitagórico,

aristotélico, newtoniano e einsteiniano do cosmo afetaram o conteúdo das cosmovisões. Como diz Holmes, “as concepções científicas da natureza afetam nosso pensamento sobre todo processo natural e atividade humana e são frequentemente estendidas, por analogia, a Deus” (p. 43). De fato, a ciência tem seu impacto sobre as cosmovisões, mas, como afirma Holmes, o inverso também é verdadeiro: as cosmovisões também influenciam a ciência paradigmaticamente (Kuhn) e pessoalmente (Polanyi).

O problema do subjetivismo, do pluralismo de cosmovisão e a questão da verdade surgem e devem ser abordados. Holmes examina três “estratégias” para esse processo, focando o fideísmo, o fundacionalismo e o coerentismo. Holmes prefere a terceira dessas opções com base na “*unidade da verdade*, a saber, que a verdade *in toto* é ela mesma um todo inter-relacionado e coerente” (p. 51). Qualquer sistema que mostre essa unidade epistêmica deve ser favorecido sobre os seus concorrentes, mas ao mesmo tempo sua coerência interna deve manter contato com a objetividade metafísica.

A partir desse ponto, Holmes desenvolve os contornos da *Weltanschauung* cristã de forma extensiva. Ele examina cinco componentes fundamentais — Deus, as pessoas, a verdade, os valores e a sociedade e a história — tomando partido de recursos teológicos, filosóficos e científicos na articulação de cada um deles. Então, à luz dessas considerações, aplica essa estrutura básica a quatro áreas de atividade prática, incluindo a criatividade humana, a ciência e a tecnologia, o trabalho e os jogos, expressando um ponto de vista cristão em cada uma delas. Holmes acredita que o resultado geral do seu estudo é um reconhecimento da coerência, vitalidade e relevância de uma cosmovisão cristã em todos os aspectos da vida e experiência humanas.

James W. Sire, *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog*, 3ª ed. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997) [\[755\]](#)

Nessa terceira edição, o livro, segundo a sua capa, vendeu mais de cem mil exemplares. Sire especifica quatro propósitos básicos para o seu volume: (1) esboçar as cosmovisões fundamentais que estão na base do modo como as pessoas no mundo ocidental reconhecem a realidade; (2) traçar como essas cosmovisões se desenvolveram historicamente; (3) mostrar como o pós-modernismo provocou uma nova “reviravolta” em todas as cosmovisões; (4) encorajar seus leitores a aprender a pensar em termos de cosmovisão, isto é, “com consciência não apenas do nosso próprio modo de pensar, mas também do das outras pessoas, para que possamos primeiro entender os outros e então genuinamente nos comunicar com eles em nossa sociedade pluralista” (p. 15).

Sire define as cosmovisões como “universos [conceituais] formados por palavras e conceitos que trabalham juntos para fornecer uma estrutura de referência mais ou menos coerente para todo pensamento e ação”. Também descreve a cosmovisão como “um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que mantemos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a composição básica do nosso mundo” (p. 16). E, finalmente, desenvolve uma abordagem “pergunta & resposta”, propondo que as cosmovisões são respostas fundamentais de uma pessoa às seguintes sete perguntas, tomadas literalmente da sua obra (p. 18).

1. Qual é a realidade primordial — o realmente real?
2. Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo ao nosso redor?
3. Que é um ser humano?
4. O que acontece quando uma pessoa morre?
5. Por que é possível conhecer alguma coisa?
6. Como sabemos o que é certo e o que é errado?
7. Qual é o significado da história?

De acordo com Sire, as pessoas não podem deixar de responder essas perguntas de alguma forma, de alguma maneira.

Para ele, descobrir a cosmovisão é um “passo [muito] significativo para a autoconsciência, o autoconhecimento e a autocompreensão” (p. 16).

No cômputo geral do livro, Sire examina as respostas dadas por oito cosmovisões diferentes às sete questões fundamentais acima mencionadas. Ele o faz em sequência histórica, passando do teísmo cristão para o deísmo, para o naturalismo, para o niilismo, para o existencialismo, para o monismo panteísta oriental, para a consciência de Nova Era, para o pós-modernismo. Num capítulo final, discute a “vida examinada” e encoraja seus leitores a fazerem a monumental escolha de uma cosmovisão com base em quatro critérios essenciais. Uma cosmovisão crível deve: (1) possuir “coerência intelectual interna”, (2) “compreender os dados da realidade”, (3) ser capaz de “explicar o que alega explicar” e, finalmente, (4) ser “subjetivamente satisfatória” (p. 195-98). O próprio Sire recomenda o teísmo cristão, argumentando que este leva a “uma vida examinada que vale a pena viver” (p. 200).

Charles Colson e Nancy Pearcey, *How Now Shall We Live?* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1999).[\[756\]](#)

Essa obra popular, mas substancial, é cheia de histórias interessantes, mas vem com um propósito sério que os coautores explicam nos seguintes termos: “Nosso objetivo é preparar os crentes para apresentar a cosmovisão e o sistema de vida do cristianismo, e para aproveitar a oportunidade do novo milênio para ser nada menos que agentes de Deus na construção de uma nova cultura cristã” (p. 13). Desistir dessa agenda seria negar a doutrina da soberania de Deus sobre toda a realidade e perder uma janela de oportunidade cultural que está madura para um avanço do cristianismo histórico. Eles querem que os cristãos reconheçam não apenas a graça salvadora de Deus que redime os crentes, mas também sua graça comum que renova e preserva a cultura. Mas para isso acontecer, os crentes não devem interpretar o cristianismo

pietisticamente, mas como uma cosmovisão “todo-abrangente”. Consequentemente, a parte 1 do seu livro examina a noção de cosmovisão e por que ela é importante. Nas partes 2 a 4 eles postulam os temas familiares da criação, queda e redenção como as respostas básicas para as questões sobre a nossa localização e identidade e explicam o que deu errado com o mundo e o que pode ser feito para corrigi-lo. O foco do livro está, de muitas maneiras, na quinta seção, sobre a restauração, que responde à pergunta dada no título do próprio livro: E agora, como viveremos? Aqui eles mostram a relevância do cristianismo para quase todos os aspectos importantes da vida. Como Colson e Pearcey dizem, “somente o cristianismo oferece uma cosmovisão compreensível que cobre todas as áreas da vida [e do pensamento], todos os aspectos da criação. Somente o cristianismo oferece uma maneira de viver de acordo com o mundo real” (p. 12). Essa compreensão generosa da fé tem notável valor pessoal, evangelístico, cultural e apologético. Mas como os autores apontam, seu objetivo não é ser originais, mas, como C. S. Lewis certa vez disse, apresentar a antiga verdade numa forma que a geração atual pode compreender. É um excelente volume que irá introduzir esse tópico ao público cristão mais amplo que não estaria inclinado a investigá-lo de outra maneira.

APÊNDICE B

Uma bibliografia de livros sobre cosmovisão cristã não abordados neste volume

- Baldwin, J. F. *The Deadliest Monster: A Christian Introduction to Worldviews*. Eagle Creek, Oreg.: Coffee House Ink, 1998.
- Barcus, Nancy. *Developing a Christian Mind*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977.
- Blamires, Harry. *A Mente Cristã: Como um Cristão Deve Pensar?* São Paulo: Shedd Publicações, 2006.
- _____. *The Post Christian Mind: Exposing Its Destructive Agenda*. Prefácio de J. I. Packer. Ann Arbor: Servant, Vine Books, 1999.
- _____. *Recovering the Christian Mind: Meeting the Challenge of Secularism*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988.
- Northwick, Paul. *Six Dangerous Questions to Transform Your View of the World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996.
- Cook, Stuart. *Universe Lost: Reclaiming a Christian World View*. Joplin, Mo.: College Press, 1992.
- Jordan, Robert. *Birth of a Worldview: Early Christianity in Its Jewish and Pagan Context*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1995.
- Frey, Bradshaw, et al. *All of Life Redeemed: Biblical Insight for Daily Obedience*. Jordan Station, Ont.: Paideia Press, 1983.
- _____. *At Work and Play: Biblical Insight for Daily Obedience*. Prefácio de Anthony Campolo. Jordan Station, Ont.: Paideia Press, 1986.
- Garber, Steven. *The Fabric of Faithfulness: Weaving Together Belief and Behavior during the University Years*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996.
- Geisler, Norman L. e William D. Watkins. *Worlds Apart: A Handbook on World Views*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker, 1989.
- Gill, David W. *The Opening of the Christian Mind: Taking Every Thought Captive to Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989.

- Snuse, Robert. *Heilsgeschichte as a Model for Biblical Theology: The Debate concerning the Uniqueness and Significance of Israel's Worldview*. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Hart, Hendrik. *Understanding Our World: An Integral Ontology*. Christian Studies Today. Lanham, Md.: University Press of America, 1984.
- Hesselgrave, David J. *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids: Zondervan, 1978. Veja especialmente as páginas 190-285.
- Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker, 1985. Veja especialmente o capítulo 5.
- Hoffecker, W. Andrew, ed., and Gary Scott Smith, assoc. ed. *Building a Christian Worldview: God, Man, and Knowledge*, vol. 1. *The Universe, Society, and Ethics*, vol. 2. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1986 and 1988.
- Holmes, Arthur F. *All Truth Is God's Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- _____. *Faith Seeks Understanding*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Jordan, James B. *Through New Eyes: Developing a Biblical View of the World*. Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, 1988.
- Kraft, Charles H. *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.
- _____. *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural*. Ann Arbor: Servant, Vine Books, 1989.
- Kraft, Marguerite G. *Understanding Spiritual Power: A Forgotten Dimension of Cross-Cultural Mission and Ministry*. American Society of Missiology, no. 22. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1995. Saturado com conteúdo sobre cosmovisão.
- Lugo, Luis E. *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-first Century*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Marshall, Paul, with Lela Gilbert. *Heaven Is Not My Home: Living in the Now of God's Creation*. Nashville: Word, 1998.

- Jash, Ronald H. *Cosmovisões em conflito: escolhendo o cristianismo em um mundo de ideias*. Brasília: Monergismo, 2012.
- Jewport, John P. *Life's Ultimate Questions: A Contemporary Philosophy of Religion*. Dallas: Word, 1989.
- _____. *The New Age Movement and the Biblical Worldview: Conflict and Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row, 1951.
- Joebel, David A. *Understanding the Times: The Story of the Biblical Christian, Marxist/ Leninist, and Secular Humanist Worldviews*. Manitou Springs, Colo.: Summit Press, 1991.
- Olasky, Marvin. *Whirled Views: Tracking Today's Culture Storms*. Wheaton, Ill.: Crossway, 1997.
- Palmer, Michael D., comp. and ed. *Elements of a Christian Worldview*. Prefácio de Russell P. Spittler. Springfield, Mo.: Logion Press, 1998.
- Richardson, Alan. *Genesis 1–11: The Creation Stories and the Modern Worldview*. London: SCM Press, 1953.
- Schlossberg, Herbert, and Marvin Olasky. *Turning Point: A Christian Worldview Declaration*. Turning Point Christian Worldview Series, editado por Marvin Olasky. Wheaton, Ill.: Goodnews Publishers, Crossway, 1987. Veja os outros volumes desta série sobre mídia, pobres e oprimidos, política, economia, filme, cultura popular, política internacional, população, maternidade, literatura, artes, educação cristã e pós-modernismo.
- Schweiker, William e Per M. Anderson, eds. *Worldviews and Warrants: Plurality and Authority in Theology*. Lanham, Md.: University Press of America, 1987.
- Senn, Frank C. *New Creation: A Liturgical Worldview*. Minneapolis: Fortress, 2000.
- Simkins, Ronald A. *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.
- Snyder, Howard A. *EarthCurrents: The Struggle for the World's Soul*. Nashville: Abingdon, 1995.
- Sproul, R. C. *Lifeworlds: Making a Christian Impact on Culture and Society*. Old Tappan, N.J.: Revell, Power Books, 1986.

- Tracy, David. *Blessed Rage for Order*. New York: Seabury Press, 1975.
- Van Til, Henry R. *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.
- Leith, Gene E. *O fascismo moderno: a cosmovisão judeu-cristã ameaçada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.
- Veerstra, Hans M. "Worldview, Missions and Theology" *International Journal of Frontier Missions* 14, nº 1 e 2 (1997). Ambas as edições deste periódico contêm inúmeros artigos relacionando a cosmovisão a vários aspectos do empreendimento missionário.
- Volterstorff, Nicholas. *Reason within the Bounds of Religion*. 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

OBRAS CITADAS

- Anderson, Walter Truett. *Reality Isn't What It Used to Be: Theatrical Politics, Ready-to-Wear Religion, Global Myths, Primitive Chic, and Other Wonders of the Postmodern World*. San Francisco: Harper and Row, 1990.
- _____, ed. *The Truth about the Truth: De-Confusing and Re-Constructing the Postmodern World*. New York: Putnam, a Jeremy P. Tarcher/Putnam Book, 1995.
- Anselm. *Proslogion*. Em *Anselm of Canterbury: The Major Works*, editado e com introdução de Brian Davies and G. R. Evans. Oxford World's Classics. New York: Oxford University Press, 1998.
- Aristotle. *Posterior Analytics*. Traduzido por G. R. G. Mure. Em *The Great Books of the Western World*, editado por Robert Maynard Hutchins, vol. 8. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Arnold, Matthew. "The Buried Life". Em *The Norton Anthology of English Literature*, 2:1021. Rev. ed. M. H. Abrams, editor geral. New York: Norton, 1968.
- Agostinho. "Confissões; De Magistro", Coleção Os Pensadores, tradução de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina e Ângelo Ricci (São Paulo: Abril Cultural, 1980); "Contra os Acadêmicos" [Coleção Patrística - Contra os Acadêmicos | A Ordem | A grandeza da Alma | O Mestre - Vol. 24 (São Paulo: Paulus, 2008)].
- _____. *A cidade de Deus*, trad. do original latino por Oscar Paes Leme (Petrópolis: Vozes de Bolso, 2012).
- _____. *Confissões*, trad. do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 8ª ed. (Porto: Apostolado da Imprensa, 1975).
- _____. *Confessions*, trad. F. J. Sheed, introdução de Peter Brown (Indianapolis: Hackett, 1992).
- _____. *A Trindade*, tradução do original latino e introdução por Agustino Belmonte (São Paulo: Paulus, 1994).

- _____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, trad. do original latino, cotejada com versões em francês e espanhol e introdução por Ir. Nair de Assis Oliveira, csa (São Paulo: Paulus, 2002).
- Bakhtin, Mikhail M. *Speech Genres and Other Late Essays*. Editado por Caryl Emerson e Michael Holquist. Traduzido por Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1986.
- Barbour, Ian. "Paradigms in Science and Religion". Em *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, editado por Gary Gutting, pp. 223-45. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, III/2, *The Doctrine of Creation*, Part 2. Editado por G. W. Bromiley e T. F. Torrance. Traduzido por Harold Knight, J. K. S. Reid e R. H. Fuller. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960.
- _____. *Church Dogmatics*, III/3, *The Doctrine of Creation*, Part 3. Editado por G. W. Bromiley e T. F. Torrance. Traduzido por G.W. Bromiley e R. J. Ehrlich. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960.
- _____. *The Epistle to the Romans*. Traduzido por Edwyn C. Hoskyns. London: Oxford University Press, 1968.
- Berger, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Berger, Peter L. e Thomas Luckmann, *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, 23ª ed.. Petrópolis: Vozes, 2003.
- Betanzos, Ramon J. Introdução a *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*, por Wilhelm Dilthey. Traduzido por Ramon J. Betanzos. Detroit: Wayne State University Press, 1988.
- Bettelheim, Bruno. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Random House, Vintage Books, 1977.
- Bettenson, Henry, ed. *Documents of the Christian Church*. New York: Oxford University Press, 1947.
- Betz, Werner. "Zur Geschichte des Wortes 'Weltanschauung'". Em *Kursbuch der Weltanschauungen*, Schriften der Carl Friedrich

- von Siemens Stiftung, pp. 18-28. Frankfurt: Verlag Ullstein, 1980.
- Siemel, Walter. "Introduction to the Dilthey-Husserl Correspondence". Traduzido por Jeffner Allen. Em *Husserl: Shorter Works*, editado por Peter McCormick e Frederick A. Elliston, traduzido por Jeffner Allen, pp. 198-202. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; Brighton, England: Harvester Press, 1981.
- Lloyd, Gregory A. *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997.
- Bratt, James D., ed. *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Bruner, Jerome S. "Myth and Identity". Em *Myth and Mythmaking*, editado por Henry A. Murray, pp. 276-87. New York: George Braziller, 1960.
- Brunner, Emil. *Revelation and Reason*. Traduzido por Olive Wyon. Philadelphia: Westminster, 1946.
- Bulhof, Ilse N. *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. Martinus Nijhoff Philosophy Library, vol. 2. Boston: Martinus Nijhoff, 1980.
- Bultmann, Rudolf. "Is Exegesis without Presuppositions Possible?". Em *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, selecionado, editado e traduzido por Schubert M. Ogden, pp. 145-53. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Buttiglione, Rocco. *Karol Wojtyla: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Calvino, João. *A instituição da religião cristã*, traduzido por Carlos Eduardo de Oliveira et al. (Tomo I, Livros I e II). São Paulo: UNESP, 2008.
- Barry, David. "Husserl's Problematic Concept of the Life-World". Em *Husserl: Expositions and Appraisals*, editado e com introdução por Frederick A. Elliston e Peter McCormick, pp. 202-12. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977.
- _____. *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies*. Boston/Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- _____. *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974.

- Catechism of the Catholic Church*. Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994.
- Chesterton, G. K. *Heretics*. Em *The Complete Works of G. K. Chesterton*, editado por David Dooley, vol. 1. San Francisco: Ignatius, 1986.
- Clark, Gordon H. *A Christian Philosophy of Education*. Grand Rapids: Eerdmans, 1946.
- _____. *Uma visão cristã dos homens e do mundo* (Brasília: Monergismo, 2013).
- Clark, Gregory A. "The Nature of Conversion: How the Rhetoric of Worldview Philosophy Can Betray Evangelicals". Em *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, editado por Timothy R. Phillips e Dennis L. Okholm, pp. 201-18. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996.
- Glendenin, Daniel B., ed. *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Collingwood, R. G. *Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1940.
- Colson, Charles. "The Common Cultural Task: The Culture War from a Protestant Perspective". Em *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission*, editado por Charles Colson e Richard John Neuhaus, pp. 1-44. Dallas: Word, 1995.
- Conway, Gertrude D. *Wittgenstein on Foundations*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1989.
- Copleston, Frederick, S. J. *A History of Philosophy*. Vol. 7, *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*. New York: Doubleday, Image Books, 1994.
- Counelis, James Steve. "Relevance and the Orthodox Christian Theological Enterprise: A Symbolic Paradigm on Weltanschauung". *Greek Orthodox Theological Review* 18 (primavera-outono de 1973): 35-46.
- Crites, Stephen. "The Narrative Quality of Experience". Em *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, editado por Stanley Hauerwas e L. Gregory Jones, pp. 65-88. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Cunningham, Lawrence S. *The Catholic Faith: An Introduction*. New York: Paulist, 1987.

- Danto, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Macmillan, 1965.
- Davidson, Donald. "The Myth of the Subjective". Em *Relativism: Interpretation and Confrontation*, editado e com introdução por Michael Krausz, pp. 159-72. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989.
- _____. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". Em *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp. 183-98. Oxford: Clarendon, 1984.
- Dégh, Linda. "The Approach to Worldview in Folk Narrative Study". *Western Folklore* 53 (Julho de 1994): 243-52.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Traduzido por Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Margens da Filosofia*, tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães (Campinas: Papirus, 1991).
- _____. *Gramatologia*, trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro (São Paulo, Perspectiva, 1973)
- _____. *Of Grammatology*. Traduzido por Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- _____. *A escritura e a diferença*, 2ª ed., trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Vierzehnter Band, I. Abreilung. 1 Teil. Bearbeitet von Alfred Götze und der Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches zu Berlin. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1955.
- De Vries, John Hendrick. Nota biográfica a *Lectures on Calvinism*, por Abraham Kuyper. 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Dilthey, Wilhelm. *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre*. Tradução e introdução por William Kluback e Martin Weinbaum. New York: Bookman Associates, 1957. Reimpressão, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978.
- Dittberner, Job L. *The End of Ideology and American Social Thought: 1930-1960*. Studies in American History and Culture, nº 1. Ann Arbor: UMI Research Press, 1979.

- Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Traduzido por David H. Freeman, William S. Young e H. De Jongste. 4 vols. Jordan Station, Ont.: Paideia Press, 1984.
- Jornseiff, Franz. "Weltanschauung. Kurzgefasste Wortgeschichte". *Die Wandlung: Eine Monatsschrift* 1 (1945-46): 1086-88.
- Julles, Avery, S.J. "The Unity for Which We Hope". Em *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission*, editado por Charles Colson e Richard John Neuhaus, pp. 115-46. Dallas: Word, 1995.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Lyotard, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Advances in Semiotics, editado por Thomas A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- Edwards, James C. *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*. Tampa: University Presses of Florida, 1982.
- Edwards, Jonathan. *Religious Affections*. Editado por John E. Smith. The Works of Jonathan Edwards, vol. 2. New Haven: Yale University Press, 1959.
- Edwards, Steven D. *Relativism, Conceptual Schemes, and Categorical Frameworks*. Avebury Series em Philosophy of Science. Brookfield, Vt.: Gower, 1990.
- Emerson, Ralph Waldo. *Selected Essays*. Ilustrado por Walter S. Oschman. Chicago: People's Book Club, 1949.
- Ermarth, Michael. *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Farrell, Frank B. *Subjectivity, Realism, and Postmodernism — the Recovery of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Attempt at a Critique of All Revelation*. Tradução e introdução por Garrett Green. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Finch, Henry LeRoy. *Wittgenstein: The Later Philosophy — an Exposition of the "Philosophical Investigations."* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977.
- Gannery, Austin P., ed. *Documents of Vatican II*. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

- Foucault, Michel. Afterword to *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, por Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, pp. 208-26. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. *A arqueologia do saber*, 7ª ed., trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 20ª ed., trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, World of Man. New York: Random House, 1970; Vintage Books, 1973.
- _____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Editado por Colin Gordon. Traduzido por Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham e Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- Freud, Sigmund. "Inhibitions, Symptoms and Anxiety". Em "An Autobiographical Study", "Inhibitions, Symptoms and Anxiety", "The Question of Lay Analysis," and Other Works. Vol. 20 de *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, traduzido por James Strachey. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1962.
- _____. "The Question of a Weltanschauung". Em *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*. Vol. 22 de *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, traduzido por James Strachey. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1964.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2ª rev. ed. Tradução revisada por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1993.
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (livro I), trad. Flávio Paulo Meurer, 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Hay, Craig. *The Way of the (Modern) World; or, Why It's Tempting to Live As If God Doesn't Exist*. Prefácio de J. I. Packer. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

- Sheehan, E. R., ed. *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1980.
- Selwick, Richard. *The Way of Discovery: An Introduction to the Thought of Michael Polanyi*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Genova, Judith. *Wittgenstein: A Way of Seeing*. New York: Routledge, 1995.
- Gier, Nicholas F. *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*. SUNY Series in Philosophy, editado por Robert C. Neville. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Gilkey, Langdon. *Maker of Heaven and Earth: A Study of the Christian Doctrine of Creation*. Christian Faith Series, editor de consultoria Reinhold Niebuhr. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.
- Gombert, Albert. "Besprechungen von R. M. Meyer's 'Vierhundert Schlagworte'". *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 3 (1902): 144-58.
- _____. "Kleine Bemerkungen zur Wortgeschichte". *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 8 (1907): 121-40.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.
- _____. "Words, Works, Worlds". Em *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrationalism*, editado por Peter J. McCormick, pp. 61-77. Cambridge: MIT Press, Bradford, 1996.
- Götze, Alfred. "Weltanschauung". *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte* 25 (1924): 42-51.
- Granier, Jean. "Perspectivism and Interpretation". Em *The New Nietzsche*, editado por David B. Allison, pp. 190-200. Cambridge: MIT Press, 1985.
- Griffioen, Sander. "The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits". Em *Stained Glass: Worldviews and Social Science* editado por Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, pp. 81-118. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Gutting, Gary. Introdução a *The Cambridge Companion to Foucault*, editado por Gary Gutting, pp. 1-27. Cambridge: Cambridge

University Press, 1994.

- _____. Introdução a *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, editado por Gary Gutting. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980.
- Habermas, Jürgen. "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective". Em *Heidegger: A Critical Reader*, editado por Hubert L. Dreyfus e Harrison Hall, pp. 186-208. Oxford/Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1992.
- Lacking, Ian. "Language, Truth and Reason". Em *Rationality and Relativism*, editado por Martin Hollis e Steven Lukes, pp. 48-66. Cambridge: MIT Press, 1982.
- Hamilton, Peter. *Knowledge and Social Structure: An Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Harms, John B. "Mannheim's Sociology of Knowledge and the Interpretation of *Weltanschauungen*". *Social Science Journal* 21 (Abril de 1984): 33-48.
- Hegel, G. W. F. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Traduzido por T. M. Knox. 2 vols. Oxford: At the Clarendon Press, 1975.
- _____. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Traduzido por H. S. Harris e Walter Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977.
- _____. *Lectures on the History of Philosophy*. Traduzido por E. S. Haldane e Frances H. Simson. 3 vols. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- _____. *Lectures on the Philosophy of Religion Together with a Work on the Proofs of the Existence of God*. Traduzido por Rev. E. B. Speirs e J. Burdon Sanderson. Vol. 1. New York: Humanities Press, 1962.
- _____. *The Phenomenology of Mind*. Tradução com introdução e notas por J. B. Baillie. 2ª ed. London: George Allen and Unwin, 1961.
- _____. *The Philosophy of History*. Traduzido por J. Sibree. Em *The Great Books of the Western World*, editado por Robert Maynard Hutchins, vol. 46. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

- Heidegger, Martin. "The Age of the World Picture". Em *The Question concerning Technology and Other Essays*, tradução e introdução por William Lovitt, pp. 115-54. New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1977.
- _____. "Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*". Em *Karl Jaspers in der Diskussion*, editado por Hans Saner, pp. 70-100. Munich: R. Piper, 1973.
- _____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Tradução, introdução e léxico por Albert Hofstadter. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- _____. *Ser e tempo — Parte I*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Ser e tempo — Parte II*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Die Grundproblem der Phänomenologie*. Em *Gesamtausgabe*, editado por F. -W. Von Herrmann, vol. 24. Frankfurt: Klostermann, 1975, 1989.
- _____. "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem". Em *Zur Bestimmung der Philosophie*, em *Gesamtausgabe*, editado por Bernd Heimbüchel, vol. 56/57, pp. 3-117. Frankfurt: Klostermann, 1987.
- _____. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Traduzido por Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Em *Gesamtausgabe*, editado por Klaus Held, vol. 26. Frankfurt: Klostermann, 1978.
- _____. "Only a God Can Save Us': The Spiegel Interview (1966)". Em *Heidegger: The Man and the Thinker*, editado por Thomas Sheehan, pp. 45-72. Chicago: Precedent Publishing, n.d.
- _____. *Wegmarken*. Em *Gesamtausgabe*, editado por F. -W. von Herrmann, 9:1-44. Frankfurt: Klostermann, 1976.
- _____. "Die Zeit des Weltbildes". Em *Holzwege*, em *Gesamtausgabe*, editado por F. -W. von Herrmann, 5:75-113. Frankfurt: Klostermann, 1977.
- Tempel, Carl G. "Thomas Kuhn, Colleague and Friend". Em *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, editado por

- Paul Horwich, pp. 7-8. Cambridge: MIT Press, 1993.
- Henderson, R. D. "How Abraham Kuyper Became a Kuyperian". *Christian Scholars Review* 22 (1992): 22-35.
- Henry, Carl F. H. *Confessions of a Theologian: An Autobiography*. Waco, Tex.: Word, 1986.
- _____. "Fortunes of the Christian World View." *Trinity Journal*, n. s., 19 (1998): 163-76.
- Heslam, Peter S. *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Hesse, Mary. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- Hodges, H. A. *Wilhelm Dilthey: An Introduction*. New York: Howard Fertig, 1969.
- Holmes, Arthur. "Phenomenology and the Relativity of World-Views." *Personalist* 48 (verão de 1967): 328-44.
- Hoyningen-Huene, Paul. *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*. Traduzido por Alexander T. Levine. Prefácio de Thomas S. Kuhn. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Hung, Edwin. *The Nature of Science: Problems and Perspectives*. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1997.
- Hunnings, Gordon. *The World and Language in Wittgenstein's Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Tradução e introdução por David Carr. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, editor geral John Wild. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970.
- _____. "Philosophie als strenge Wissenschaften". *Logos* 1 (1910-11): 289-341.
- _____. "Philosophy as Rigorous Science". Em *Husserl: Shorter Works*, editado por Peter McCormick e Frederick A. Elliston, pp. 185-97. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; Brighton, England: Harvester Press, 1981.
- Husserl, Edmund e Wilhelm Dilthey. "The Dilthey-Husserl Correspondence". Editado por Walter Biemel. Traduzido por

- Jeffner Allen. Em *Husserl: Shorter Works*, editado por Peter McCormick e Frederick A. Elliston, pp. 203-9. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; Brighton, England: Harvester Press, 1981.
- Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Traduzido por Samuel Cherniak e John Heckman. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, editado por James M. Edie. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974.
- James, William. "Is Life Worth Living?". Em *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, pp. 32-62. New York, ca. 1896. Reimpressão, New York: Dover, 1956.
- _____. *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green, and Co., 1925.
- Jaspers, Karl. *Basic Philosophical Writings*. Editado, traduzido e com introdução por Edith Ehrlich, Leonard H. Ehrlich e George B. Pepper. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1986.
- _____. "Philosophical Autobiography". Em *The Philosophy of Karl Jaspers*, editado por Paul Arthur Schlipp, pp. 5-94. Edição aumentada. Library of Living Philosophers. La Salle, Ill.: Open Court, 1981.
- _____. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919.
- João Paulo II, Papa (veja Wojtyla, Karol).
- Jones, Stanton L. e Richard E. Butman. *Modern Psycho-Therapies: A Comprehensive Christian Appraisal*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991.
- Jones, W. T. *A History of Western Philosophy*. Vol. 2, *The Medieval Mind*. 2ª ed. New York: Harcourt, Brace and World, 1969.
- _____. "World Views: Their Nature and Their Function." *Current Anthropology* 13 (Fevereiro de 1972): 79-109.
- Jung, C. G. "Psychotherapy and a Philosophy of Life". Em *The Practice of Psychotherapy: Essays on the Psychology of the Transference and Other Subjects*, traduzido por R. F. C. Hull, pp. 76-83. Bollingen Series, vol. 20. 2ª ed. New York: Pantheon Books, 1966.

- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment: Including the First Introduction*. Tradução e introdução por Werner S. Pluhar. Prefácio de Mary J. Gregor. Indianapolis: Hackett, 1987.
- Kantzer, Kenneth S. "Carl Ferdinand Howard Henry: An Appreciation." Em *God and Culture: Essays in Honor of Carl F. H. Henry*, editado por D. A. Carson e John D. Woodbridge, pp. 369-77. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Kaufmann, Walter. "Jaspers' Relation to Nietzsche." Em *The Philosophy of Karl Jaspers*, pp. 407-36. Library of Living Philosophers, editado por Paul Arthur Schlipp. Edição aumentada. La Salle, Ill.: Open Court, 1981.
- Kearney, Michael. *Worldview*. Novato, Calif.: Chandler and Sharp, 1984.
- Kidner, Derek. *The Proverbs: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries, editado por D. J. Wiseman. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977.
- Kierkegaard, Søren. *Attack upon "Christendom"*. Tradução, introdução e notas por Walter Lowrie. Nova introdução por Howard A. Johnson. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- _____. *Concluding Unscientific Postscript*. Traduzido por David F. Swenson. Completado com introdução e notas por Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- _____. *Either/Or*. Editado e traduzido com introdução e notas por Howard V. Hong and Edna H. Hong. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- _____. *Journals and Papers*. Editado e traduzido por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Auxiliado por Gregor Malantschuk. Vol. 3, L-R. Bloomington: Indiana University Press, 1975.
- _____. *The Journals of Kierkegaard, 1834-1854*. Traduzido e editado por Alexander Dru. London: Oxford University Press, 1938.
- _____. *On Authority and Revelation*. Traduzido com introdução e notas por Walter Lowrie. Introdução por Frederick Sontag. New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1966.
- _____. *Stages on Life's Way: Studies by Various Persons*. Editado e traduzido com introdução e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1988.

- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Olapwijk, Jacob. "On Worldviews and Philosophy". Em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, editado por Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, pp. 41-55. Christian Studies Today. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Novack, George. "Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919". Em *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, editado por Theodore Kisiel e John van Buren, pp. 91-110. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, editado por Dennis J. Schmidt. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Strawson, Robert. "The Third Dogma". Em *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, editado por Ernest LePore, pp. 398-416. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1986.
- Kreeft, Peter. *Three Philosophies of Life*. San Francisco: Ignatius, 1989.
- Farrell, David. *Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1986.
- Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- _____. "Reflections on My Critics". Em *Criticism and the Growth of Knowledge*, editado por I. Lakatos e A. Musgrave, pp. 231-78. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- _____. "A Estrutura das Revoluções Científicas", 5ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism: Six Lectures Delivered at Princeton University under Auspices of the L. P. Stone Foundation*. 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- _____. *Principles of Sacred Theology*. Traduzido por J. Hendrik De Vries. Introdução de Benjamin B. Warfield. Grand Rapids: Baker, 1980.

- _____. "Sphere Sovereignty". Em *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, editado por James D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- add, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Edição revisada. São Paulo: Hagnos, 2003.
- akoff, George e Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- atzel, Edwin. "The Concept of 'Ultimate Situation' in Jaspers' Philosophy". Em *The Philosophy of Karl Jaspers*, pp. 177-208. Library of Living Philosophers, editado por Paul Arthur Schlipp. Edição aumentada. La Salle, Ill.: Open Court, 1981.
- efebre, Ludwig B. "The Psychology of Karl Jaspers". Em *The Philosophy of Karl Jaspers*, pp. 467-97. Library of Living Philosophers, editado por Paul Arthur Schlipp. Edição aumentada. La Salle, Ill.: Open Court, 1981.
- evi, Albert William. *Philosophy and the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press, 1959.
- evine, Peter. *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- .ewis, C. I. *Mind and the World Order*. New York: Scribner, 1929.
- ewis, C. S. *A abolição do homem*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012
- _____. "De Descriptione Temporum". Em *Selected Literary Essays*, editado por Walter Hooper, pp. 1-14. Cambridge: At the University Press, 1969.
- _____. *The Great Divorce*. New York: Macmillan, 1946.
- _____. "In Praise of Solid People". Em *Poems*, editado por Walter Hooper, pp. 199-200. London: Harper Collins, Fount Paperbacks, 1994.
- _____. "Meditation in a Toolshed". Em *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, editado por Walter Hooper, pp. 212-15. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- _____. "The Poison of Subjectivism". Em *Christian Reflections*, editado por Walter Hooper, pp. 72-81. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- _____. *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Tradução de Juliana Lemos. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- Coewenberg, Jacob, ed. *Introdução a Hegel: Selections*, por G. W. F. Hegel. New York: Scribner, 1929.
- Lubac, Henri de. *At the Service of the Church*. San Francisco: Ignatius, 1993.
- Luther, Martin. "To the Councilmen of All Cities in Germany That They Establish and Maintain Christian Schools". Em *The Christian in Society II*, editado por Walther I. Brandt, traduzido por A. T. W. Steinhauser e revisado W. I. Brandt, pp. 347-78. Vol. 45 das Obras de Lutero, editor geral Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Muhlenberg, n.d.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Traduzido por Geoff Bennington e Brian Massumi. Prefácio de Fredric Jameson. *Theory and History of Literature*, edited by Wlad Godzich e Jochen Schulte-Sasse, vol. 10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- _____. "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science". Em *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, editado por Stanley Hauerwas e L. Gregory Jones, pp. 138-57. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- _____. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.
- Major-Poetzel, Pamela. *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
- Malcomb, Norman. "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*". Em *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, editado por George Pitcher, pp. 65-103. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1966.
- Malinowski, Bronislaw. "Argonautas do Pacífico Ocidental: Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia", *Coleção Os Pensadores*, trad. Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- Malpas, J. E. *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press,

1992.

Mannheim, Karl. "On the Interpretation of Weltanschauung." In *From Karl Mannheim*, editado e com introdução por Kurt H. Wolff, pp. 8-58. New York: Oxford University Press, 1971.

Marsden, George M. "The State of Evangelical Christian Scholarship." *Reformed Journal* 37 (1987): 12-16.

Marshall, Paul A., Sander Griffioen e Richard J. Mouw, eds. Introdução a *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, pp. 8-13. Christian Studies Today. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.

Marx, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*, 2ª ed., trad. e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

Marx, Karl e Friedrich Engels. *A ideologia alemã*, 2ª ed., trad. da versão francesa por Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Masteron, Margaret. "The Nature of a Paradigm". Em *Criticism and the Growth of Knowledge*, editado por I. Lakatos e A. Musgrave, pp. 59-89. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

May, Rollo. *The Cry for Myth*. New York: Bantam Doubleday Dell, Delta, 1991.

McBrien, Richard P. *Catholicism*. 2 vols. Minneapolis: Winston Press, 1980.

McCarthy, Vincent A. *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1978.

McDermott, John M., S.J., ed. *The Thought of Pope John Paul II: A Collection of Essays and Studies*. Rome: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1993.

McMullin, Ernan. "Rationality and Paradigm Change in Science". Em *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, editado por Paul Horwich, pp. 55-78. Cambridge: MIT Press, 1993.

Meier, Andreas. "Die Geburt der 'Weltanschauung' im 19. Jahrhundert." *Theologische Rundschau* 62 (1997): 414-20.

Meier, Helmut G. "'Weltanschauung': Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs." Ph.D. diss., Westfälischen Wilhelms-

- Universität zu Münster, 1967.
- Middleton, J. Richard e Brian J. Walsh. *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995.
- Miller, Richard W. "Social and Political Theory: Class, State, Revolution". Em *The Cambridge Companion to Marx*, editado por Terrell Carver, pp. 55-105. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Mouw, Richard J. "Dutch Calvinist Philosophical Influences in North America". *Calvin Theological Journal* 24 (Abril de 1989): 93-120.
- Nash, Ronald H. "The Life of the Mind and the Way of Life". Em *Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work*, editado por Lane T. Dennis, pp. 53-69. Westchester, Ill.: Crossway, 1986.
- _____. Preface to *The Philosophy of Gordon H. Clark: A Festschrift*. Editado por Ronald H. Nash. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1968.
- Nassif, Bradley. "New Dimensions in Eastern Orthodox Theology". Em *New Dimensions in Evangelical Thought: Essays in Honor of Millard J. Erickson*, editado por David S. Dockery, pp. 92-117. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.
- Neuhaus, Richard John. Prefácio a *Springtime of Evangelization: The Complete Texts of the Holy Father's 1998 ad Limina Addresses to the Bishops of the United States*, pelo Papa João Paulo II. Editado e com introdução por Rev. Thomas D. Williams, L.C. Prefácio de Francis Cardinal George, O.M.I. San Francisco: Ignatius, 1999.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row, 1951.
- Nietzsche, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- _____. *A vontade de poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *Basic Writings of Friedrich Nietzsche*. Traduzido, editado e com comentários por Walter Kaufmann. New York: Modern

Library, 1968.

_____. *Beyond Good and Evil*. Em *Basic Writings of Friedrich Nietzsche*, traduzido, editado e com comentários por Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1968.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Traduzido por R. J. Hollingdale. Introdução de Erich Heller. Texts in German Philosophy, editor geral Charles Taylor. New York: Cambridge University Press, 1986.

_____. *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner*. Traduzido e com comentários por Walter Kaufmann. New York: Random House, Vintage Books, 1967.

_____. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Editado por Dr. Oscar Levy. 16 vols. New York: Russell and Russell, 1964.

_____. *The Joyful Wisdom*. Traduzido por Thomas Common. Em *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, editado por Oscar Levy, vol. 10. New York: Russell and Russell, 1964.

_____. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Tradução e introdução por Peter Preuss. Indianapolis: Hackett, 1980.

_____. "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense". Em *The Portable Nietzsche*, editado e traduzido por Walter Kaufmann, pp. 42-47. New York: Penguin Books, 1982.

_____. *Thus Spoke Zarathustra*. Em *The Portable Nietzsche*, editado e traduzido por Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1982.

_____. *Twilight of the Idols*. Em *The Portable Nietzsche*, editado e traduzido por Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1982.

Iovak, Michael. Prefácio a *Karol Wojtyla: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, por Rocco Buttiglione. Traduzido por Paolo Guietti e Francesca Murphy. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

- Ing, Walter. "World as View and World as Event". *American Anthropologist* 71 (Agosto de 1969): 634-47.
- Orr, James. *The Christian View of God and the World as Centering in the Incarnation*. New York: Scribner, 1887. Reimpresso e com prefácio de Vernon C. Grounds, Grand Rapids: Kregel, 1989.
- Ortega y Gasset, José. *Concord and Liberty*. Traduzido por Helene Weyl. New York: Norton, Norton Library, 1946.
- Paci, Enzo. *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*. Traduzido e com introdução por Paul Piccone e James E. Hansen. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, editor geral John Wild. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972.
- Packer, J. I. "On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology". Em *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics, and Orthodox in Dialogue*, editado por James S. Cutsinger, pp. 155-76. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997.
- Palmer, Parker J. *To Know as We Are Known: A Spirituality of Education*. San Francisco: Harper San Francisco, 1983.
- Pascal, Blaise. *The Mind on Fire: An Anthology of the Writings of Blaise Pascal*. Editado por James M. Houston. Introdução de Os Guinness. Portland, Oreg.: Multnomah, 1989.
- _____. *Pensées*. Traduzido por W. F. Trotter. Em *The Great Books of the Western World*, editado por Robert Maynard Hutchins, vol. 33. Chicago: William Benton and Encyclopaedia Britannica, 1952.
- _____. *Pensées and Other Writings*. Traduzido por Honor Levi. Oxford World's Classics. New York: Oxford University Press, 1995.
- Peifer, John. *The Mystery of Knowledge*. Albany, N.Y.: Magi Books, 1964.
- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers*. Editado por Charles Hartshorne e Paul Weiss. Vol. 5. Cambridge: Harvard University Press, 1931-58.

Peters, Ted. "The Nature and Role of Presupposition: An Inquiry into Contemporary Hermeneutics". *International Philosophical Quarterly* 14 (Junho de 1974): 209-22.

Plantinga, Theodore. *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*. Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Platão. *Mênon*, tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. *Fedro ou da Beleza*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, 6ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Plato's Epistles*. Traduções, ensaios e notas por Glenn R. Morrow. Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

_____. *Teeteto-Crátilo*, tradução de Carlos Alberto Nunes, 3ª edição. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

_____. *The Tacit Dimension*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.

_____. "Why Did We Destroy Europe?" *Studium Generale* 23 (1970): 909-16.

_____. "Works of Art." De palestras não publicadas na Universidade do Texas e na Universidade de Chicago, Fevereiro-Maio de 1969, p. 30.

Prosch, Harry. *Michael Polanyi: A Critical Exposition*. Albany: State University of New York Press, 1986.

Quine, W. V. O. "Two Dogmas of Empiricism". Em *From a Logical Point of View*, pp. 20-46. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Redfield, Robert. *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, Cornell Paperbacks, 1953.

Rescher, Nicholas. "Conceptual Schemes". Em *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, editado por Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr. e Howard K. Wettstein, pp. 323-45. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

- Rockmore, Tom. "Epistemology as Hermeneutics: Antifoundationalist Relativism". *Monist* 73 (1990): 115-33.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays: 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. Odéon, editado por Josué V. Harari e Vincent Descombes. New York: Oxford University Press, 1987.
- Rowe, William V. "Society after the Subject, Philosophy after the Worldview". Em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, editado por Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard Mouw, pp. 156-83. Christian Studies Today. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Runzo, Joseph. *World Views and Perceiving God*. New York: St. Martin's Press, 1993.
- Ryckman, Richard M. *Theories of Personality*. 3ª ed. Monterey, Calif.: Brooks/Cole, 1985.
- Said, Edward W. "Michael Foucault: 1926-1984". Em *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, editado por Jonathan Arac, pp. 1-11. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988.
- Sarna, Jan W. "On Some Presuppositions of Husserl's 'Presuppositionless' Philosophy". *Analecta Husserliana* 27 (1989): 239-50.
- Sayers, Dorothy L. *The Letters of Dorothy L. Sayers*. Vol. 2, 1937-1943: *From Novelist to Playwright*. Editado por Barbara Reynolds. New York: St. Martin's Press, 1998.
- _____. "Toward a Christian Esthetic". Em *The Whimsical Christian: Eighteen Essays by Dorothy L. Sayers*, pp. 73-91. New York: Macmillan, Collier Books, 1987.
- Scanlon, John. "The Manifold Meanings of 'Life World' in Husserl's *Crisis*". *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (primavera de 1992): 229-39.
- Schaeffer, Francis A. *Art and the Bible*. L'Abri Pamphlets. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1973.
- _____. *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian Worldview*. 2ª ed. 5 vols. Wheaton, Ill.: Crossway, 1982.

- Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge*. Traduzido por Manfred S. Frings. Editado e com introdução por Kenneth W. Stikkers. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- _____. "The Sociology of Knowledge: Formal Problems". Em *The Sociology of Knowledge: A Reader*, editado por James E. Curtis e John W. Petras, pp. 170-86. New York: Praeger, 1970.
- Schlier, Heinrich. *Principalities and Powers in the New Testament*. New York: Herder and Herder, 1961.
- Schmemmann, Alexander. *Church, World, Mission*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979.
- _____. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.
- Schrag, Oswald O. *An Introduction to Existence, Existenz, and Transcendence: The Philosophy of Karl Jaspers*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971.
- Schumacher, E. F. *A Guide for the Perplexed*. New York: Harper and Row, 1977.
- Scorgie, Glen G. *A Call for Continuity: The Theological Contribution of James Orr*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988.
- _____. "James Orr". Em *Handbook of Evangelical Theologians*, editado por Walter A. Elwell, pp. 12-25. Grand Rapids: Baker, 1993.
- Searle, John. "Is There a Crisis in American Higher Education?" *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 46 (n.d.): 24-47.
- Simon, Herbert A. *Reason in Human Affairs*. Stanford: Stanford University Press, 1983.
- Sire, James W. *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog*. 3ª ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997.
- Small, Robin. "Nietzsche and a Platonist Idea of the Cosmos: Center Everywhere and Circumference Nowhere". *Journal of the History of Ideas* 44 (Janeiro-Março de 1983): 89-104.
- Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. 2ª ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1995.
- Smith, Charles W. *A Critique of Sociological Reasoning: An Essay in Philosophical Sociology*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

- Smith, John E. Introdução a *Religious Affections*, por Jonathan Edwards. The Works of Jonathan Edwards, vol. 2. New Haven: Yale University Press, 1959.
- Solomon, Robert C.. *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self*. A History of Western Philosophy, vol. 7. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Spykman, Gordon J. *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Stack, George J. *Nietzsche: Man, Knowledge, and Will to Power*. Durango, Colo.: Hollowbrook Publishing, 1994.
- Steiner, George. *Real Presences*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Strawser, Michael. *Both/And: Reading Kierkegaard from Irony to Edification*. New York: Fordham University Press, 1997.
- Thielson, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Thompson, Josiah. *The Lonely Labyrinth: Kierkegaard's Pseudonymous Works*. Prefácio de George Kimball Plochman. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967.
- Van Til, Henry R. *The Calvinistic Concept of Culture*. Grand Rapids: Baker, 1959.
- Verhoogt, Jan. "Sociology and Progress: Worldview Analysis of Modern Sociology". Em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, editado por Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, pp. 119-39. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Vallraff, Charles F. *Karl Jaspers: An Introduction to His Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Vare, Timothy (Bispo Calisto de Dóclea). *The Orthodox Church*. New York: Penguin Books, 1963, 1964.
- Varnock, Mary. "Nietzsche's Conception of Truth". Em *Nietzsche's Imagery and Thought: A Collection of Essays*, editado por Malcolm Pasley, pp. 33-63. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Veigel, George. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York: Harper Collins, Cliff Street Books, 1999.

- Vinch, Peter. "Understanding a Primitive Society". Em *Rationality*, editado por Bryan R. Wilson, pp. 78-111. New York: Harper and Row, First Torchbook Library Edition, 1970.
- Vindelband, Wilhelm. *A History of Philosophy*. Editado e traduzido por James H. Tufts. 2ª ed. New York: Macmillan, 1901.
- Vink, Walter. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Power Series. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Vittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Editado por G. H. von Wright em colaboração com Heikki Nyman. Traduzido por Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press; Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- _____. *Notebooks, 1914-1916*. Editado por G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe. Traduzido por G. E. M. Anscombe. New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1969.
- _____. *Da certeza*, trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1969, §§421-22.
- _____. *Investigações filosóficas*, trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999, §115.
- _____. *Remarks on Frazer's "Golden Bough"*. Editado por Rush Rhees. Traduzido por A. C. Miles e revisado por Rush Rhees. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, §§6.371, 6.372.
- _____. *Zettel*. Editado por G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Traduzido por G. E. M. Anscombe. Los Angeles: University of California Press, 1970.
- Łojtyla, Karol (Papa João Paulo II). *Crossing the Threshold of Hope*. Editado por Vittorio Messori. Traduzido por Jenny McPhee e Martha McPhee. New York: Knopf, 1994.
- _____. *Fides et Ratio: On the Relationship between Faith and Reason*. Carta encíclica. Boston: Pauline Books and Media, 1998.
- _____. *The Redeemer of Man: Redemptor Hominis*. Encyclical letter. Boston: Pauline Books and Media, 1979.

- _____. *Sources of Renewal: The Implementation of the Second Vatican Council*. Traduzido por P. S. Falla. San Francisco: Harper and Row, 1980.
- _____. *Springtime of Evangelization: The Complete Texts of the Holy Father's 1998 ad Limina Addresses to the Bishops of the United States*. Editado e com introdução por Rev. Thomas D. Williams, L.C. Prefácio de Francis Cardinal George, O.M.I. Prólogo do Rev. Richard John Neuhaus. San Francisco: Ignatius, 1999.
- Iolin, Richard. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Iolin, Sheldon S. "On the Theory and Practice of Power". Em *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, editado por Jonathan Arac, pp. 179-201. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988.
- Iolters, Albert M. *A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- _____. "Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality". Em *Rationality in the Calvinian Tradition*, editado por Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven e Nicholas Wolterstorff, pp. 113-31. Christian Studies Today. Lanham, Md.: University Press of America, 1983.
- _____. "The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd". Em *The Legacy of Herman Dooyeweerd: Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition*, editado por C. T. McIntire, pp. 4-10. Lanham, Md.: University Press of America, 1985.
- _____. "On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy". Em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, editado por Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, pp. 14-25. Christian Studies Today. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- _____. "'Weltanschauung' in the History of Ideas: Preliminary Notes". S. d. Fotocópia. Wolterstorff, Nicholas. "The Grace That Shaped My Life". Em *Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of Eleven Leading Thinkers*, editado por

- Kelly James Clark, pp. 259-75. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993.
- _____. "On Christian Learning". Em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, editado por Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, pp. 56-80. Christian Studies Today. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Wright, N. T. *The New Testament and the People of God*. Christian Origins and the Question of God, vol. 1. Minneapolis: Fortress, 1992.
- _____. *Jesus and the Victory of God*. Vol. 2 of *Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- von Balthasar, Hans Urs. *Freedom and Karl Jaspers' Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Lystra, Henry. *Testament of Vision*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

[1] No entanto, se certa pesquisa estiver correta, essa explosão de interesse em cosmovisões tem afetado uma porção relativamente pequena de cristãos evangélicos. De acordo com uma pesquisa de George Barna citada por Charles Colson numa entrevista em *Touchstone: A Journal of Mere Christianity* 12 (Novembro/Dezembro de 1999): de 45%, só 12% de evangélicos sabiam o que era uma cosmovisão, só 12% poderiam dar uma definição adequada dela e só 4% disseram ser necessário saber alguma coisa sobre cosmovisões. Quem sabe, então, este livro possa servir à dupla finalidade de não só fornecer um pano de fundo para esse conceito, mas também de estimular algum interesse sobre o mesmo.

[2] *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U.S. 833 (1992).

[3] Samuel P. Huntington, "Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72 (Verão de 1993): 22-49; *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, A Touchstone Book, 1996).

[4] Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 21.

[5] Para livros sobre a cosmovisão cristã e outras, veja os dois apêndices ao final deste volume.

[6] Albert M. Wolters, "On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy", em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, Christian Studies Today (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 14-25.

[7] C. S. Lewis "As Crônicas de Nárnia: Volume 1 — O Sobrinho do Mago", tradução de Paulo Mendes Campos (São Paulo: Martins Fontes, 2002), p. 148. As referências subsequentes serão feitas entre parênteses no texto.

[8] A palavra "cosmovisão" deriva do notório termo alemão *Weltanschauung*. Ambos serão usados intercambiavelmente ao longo deste livro.

[9] Carl F. H. Henry, “Fortunes of the Christian World View”, *Trinity Journal*, n. e., 19 (1998): 163.

[10] Dorothy L. Sayers, 1937-1943: *From Novelist to Playwright*, volume 2 de *The Letters of Dorothy L. Sayers*, ed. Barbara Reynolds (New York: St. Martin's Press, 1998), p. 158. Até mesmo Friedrich Nietzsche reconheceu a natureza coerente e “todo-abrangente” da fé cristã. Ele escreveu: “O cristianismo é um sistema, uma *visão total* das coisas pensadas em conjunto”. Veja *Twilight of the Idols*, em *The Portable Nietzsche*, ed. e trad. Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1988), p. 515.

[11] O próprio Calvino reconhecia, aparentemente, que seu sistema teológico era a base para uma “filosofia cristã”, a qual poderia ser mais ou menos análoga a uma cosmovisão cristã. Ao introduzir o assunto das suas *Institutas da religião cristã*, ele informa a seus leitores que Deus fornece orientações para ajudar as pessoas simples a descobrir “a soma do que Deus lhes quer ensinar na sua Palavra”. E então diz que isso não pode ser feito de forma melhor do que “tratar das matérias mais importantes e decisivas compreendidas na filosofia cristã”. Parece evidente, então, que Calvino via as Escrituras e as reflexões que fazia sobre elas como constituindo uma visão abrangente das coisas. Veja suas *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, traduzido e indexado por Ford Lewis Battles, Library of Christian Classics, volume 20 (Philadelphia: Westminster, 1960), p. 6. Veja também a n. 8 na mesma página para referências sobre o desenvolvimento da ideia de filosofia cristã na história da igreja.

[12] J. I. Packer, “On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology”, em *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics, and Orthodox in Dialogue*, ed. James S. Cutsinger (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997), p. 163, 161.

[13] Glen G. Scorgie, *A Call for Continuity: The Theological Contribution of James Orr* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988), p. 2. Para reforçar essa tese, Scorgie cita Orr numa epígrafe: “Quando me perguntam, como às vezes fazem, de quais desses artigos de fé evangélica estou preparado para me desfazer em razão do pensamento moderno e em favor de uma teologia reconstruída, eu respondo com total confiança: nenhum”. A descrição de Orr na primeira frase é tomada das páginas 39 e 57. Para uma versão condensada da discussão de Scorgie sobre Orr, veja “James Orr”, em *Handbook of Evangelical Theologians*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1993), p. 12-25. Para uma discussão adicional sobre Orr, veja Alan P. F. Sell, *Defending and Declaring the Faith: Some Scottish Examples, 1860-1920*, prefaciado por James B. Torrance (Colorado Springs: Helmers and Howard, 1987), p. 137-71.

[14] C. S. Lewis, “De Descriptione Temporum”, em *Selected Literary Essays*, ed. Walter Hooper (Cambridge: At the University Press, 1969), p. 4-5, 12.

[15] *Proceedings of the Synod of the United Presbyterian Church* (1887), p. 489-90, citado em Scorgie, *A Call for Continuity*, p. 47.

[16] James Orr, *The Christian View of God and the World as Centering in the Incarnation* (Edinburgh: Andrew Eliot, 1893). Esse livro passou por várias edições e reimpressões, a mais recente sendo *The Christian View of God and the World*, prefaciada por Vernon C. Grounds (Grand Rapids: Kregel, 1989).

[17] Orr, *The Christian View*, p. 3.

[18] Orr, *The Christian View*, p. 4.

[19] Orr, *The Christian View*, p. 4.

- [20] Orr apresenta vários princípios básicos usados na “Classificação de *Weltanschauungen*” na “Nota B” de *The Christian View*, p. 367-70.
- [21] Orr, *The Christian View*, p. 365.
- [22] Orr, *The Christian View*, p. 6.
- [23] Veja a “Nota C” de Orr sobre a ideia de “Metafísica inconsciente” em *The Christian View*, p. 370.
- [24] E. J. Carnell, obtendo talvez sua inspiração em Orr, inicia seu estudo de apologética cristã investigando essas duas características da natureza humana sob os títulos “O Dilema Humano *Prático*” e “O Dilema Humano *Teorético*”. Na verdade, toda a sua defesa da fé se centra no conceito de cosmovisão, examinando “A Necessidade de uma Cosmo-visão Cristã” na parte 1, “O Surgimento da Cosmo-visão Cristã” na parte 2 e “As Implicações da Cosmo-visão Cristã” na parte 3 do seu livro *An Introduction to Christian Apologetics: A Philosophic Defense of the Trinitarian-Theistic Faith* (1948; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1981). No prefácio à primeira edição ele afirma explicitamente que o objetivo do seu livro é mostrar “como o cristianismo é capaz de responder as questões fundamentais da vida de forma tão adequada quanto, se é que não mais adequada que, qualquer outra cosmo-visão” (p. 10).
- [25] Orr, *The Christian View*, p. 7.
- [26] Orr, *The Christian View*, p. 8.
- [27] Orr, *The Christian View*, p. 9.
- [28] Orr, *The Christian View*, p. 16.
- [29] Orr explica em mais detalhes o “Antagonismo entre a visão cristã e as visões modernas de mundo — o antisobrenaturalismo destas” na “Nota D” em *The Christian View*, p. 370-72.
- [30] Orr detalha o “Caráter único da visão veterotestamentária” na “Nota F” de *The Christian View*, p. 376-78.
- [31] Orr, *The Christian View*, p. 9-15.
- [32] Orr discute “A natureza e definição de religião” na “Nota H” de *The Christian View*, p. 380-85.
- [33] Orr, *The Christian View*, p. 20-21.
- [34] Orr, *The Christian View*, p. 30.
- [35] Orr, *The Christian View*, p. 31.
- [36] Veja Scorgie, *A Call for Continuity*, p. 163; e Packer, p. 161. Alguns acharam seus argumentos inconvincentes, seu espírito combativo irritante, seus sentimentos antimodernistas desinformados e seu estilo literário maçante. Talvez algumas dessas queixas sejam justificadas, mas algumas procedem, sem dúvida, da *Weltanschauung* modernista dos seus críticos, que estava em profundo desacordo com a dele própria.
- [37] Packer, p. 165.
- [38] Ronald H. Nash, prefácio a *The Philosophy of Gordon H. Clark: A Festschrift*, ed. Ronald H. Nash (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1968), p. 5. Clark também traz uma extensa discussão sobre a necessidade de uma cosmovisão, e da cosmovisão teísta em particular, nos dois primeiros capítulos do seu livro *A Christian Philosophy of Education* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946).

- [39] Gordon H. Clark, *Uma visão cristã dos homens e do mundo* (Brasília: Monergismo, 2013).
- [40] Clark, *Uma visão cristã*, p. 32.
- [41] Clark, *Uma visão cristã*, p. 42.
- [42] Este livro foi publicado em 2002, portanto, antes de Carl Henry falecer. [N. do R.]
- [43] Scorgie, *A Call for Continuity*, p. 156, n. 4.
- [44] Carl F. H. Henry, *Confessions of a Theologian: An Autobiography* (Waco, Tex.: Word, 1986), p. 75.
- [45] Kenneth S. Kantzer, "Carl Ferdinand Howard Henry: An Appreciation", em *God and Culture: Essays in Honor of Carl F. H. Henry*, ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 372.
- [46] Veja especialmente Carl F. H. Henry, "O Deus que fala e age: considerações preliminares", volume 1 de *Deus, revelação e autoridade* (São Paulo: Hagnos, 2016). Outras obras relevantes de Henry focando o tema da cosmovisão incluem *Remaking the Modern Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946); *The Christian Mindset in a Secular Society: Promoting Evangelical Renewal and National Righteousness* (Portland, Oreg.: Multnomah, 1984); *Christian Countermoves in a Decadent Culture* (Portland, Oreg.: Multnomah, 1986); *O resgate da fé cristã* (Brasília: Monergismo, 2014); *Gods of This Age or God of the Ages?* (Nashville: Broadman and Holman, 1994).
- [47] Henry, "Fortunes", p. 163-76. Os críticos aos quais Henry responde em defesa da ideia de cosmovisão argumentam que esta é uma construção modernista e de natureza demasiado racionalista ou especulativa, ou que as cosmovisões em si são mitológicas em conteúdo ou totalmente condicionadas culturalmente. Veja os capítulos 9 e 11 desse volume para uma discussão crítica dos pontos fortes e fracos da ideia de cosmovisão e do uso do conceito pelos cristãos.
- [48] John Hendrik De Vries, nota biográfica a *Lectures on Calvinism: Six Lectures Delivered at Princeton University under Auspices of the L. P. Stone Foundation* por Abraham Kuyper (1931; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. iii.
- [49] Abraham Kuyper, "Sphere Sovereignty", em *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 488.
- [50] Citado em De Vries, p. iii.
- [51] R. D. Henderson, "How Abraham Kuyper Became a Kuyperian", *Christian Scholars Review* 22 (1992): 22, 34-35.
- [52] Para um excelente estudo das *Stone Lectures* de Kuyper, veja Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- [53] Orr também ministrou as *Stone Lectures* para o ano letivo de 1903-4, um esforço que resultou na publicação de *God's Image in Man, and Its Defacement, in the Light of Modern Denials* (London: Hodder and Stoughton, 1905).
- [54] Heslam mostra que tanto Orr como Kuyper proferiram suas respectivas palestras, *Kerr* e *Stone*, para mostrar que existe uma *Weltanschauung* cristã explícita. Ele explica outros paralelos entre Kuyper e Orr da seguinte maneira: "Orr argumentava que o cristianismo tinha uma cosmovisão independente, unificada e coerente derivada de uma crença ou princípio central, um argumento que é virtualmente idêntico ao de Kuyper em favor do

calvinismo. Kuyper também se assemelha a Orr em seu argumento de que as cosmovisões modernas são expressas num sistema unificado de pensamento, que elas são derivadas de um único princípio e incorporadas em certas formas de vida e atividade e são antitéticas ao cristianismo. Do mesmo modo, a alegação de Kuyper de que a única defesa do calvinismo contra o modernismo estaria no desenvolvimento de uma cosmovisão igualmente abrangente, situação em que um princípio seria contraposto a outro princípio, é quase indistinguível do argumento de Orr acerca do cristianismo". Veja Heslam, p. 93-94.

[55] Heslam, p. 96.

[56] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 11. Kuyper aproveita a referência a "sistema de vida" para mencionar numa nota de rodapé na página 11 as "valiosas palestras" de Orr contidas em *A visão cristã*, apontando a dificuldade de traduzir *Weltanschauung* para o inglês. Ele observa que Orr empregava a tradução literal "visão de mundo", muito embora ele mesmo prefira a frase mais explícita "visão de mundo e de vida". Colegas norte-americanos o convenceram, entretanto, de que a expressão "sistema de vida" era um sinônimo adequado de ampla aceitação nos Estados Unidos. Ele escolheu essa tradução para o título do seu primeiro capítulo ("Calvinismo como sistema de vida"), embora intercambiasse as duas expressões mais tarde em suas palestras, dependendo do contexto e das nuances do seu argumento.

[57] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 11, 135-36.

[58] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 11-12.

[59] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 189-90.

[60] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 12.

[61] Aqui é onde vejo Kuyper e Orr desviar em seus respectivos propósitos. Por um lado, a preocupação de Orr era esclarecer a essência da cosmovisão cristã *teologicamente*; centrando sua apresentação na encarnação; Kuyper, por outro lado, estava preocupado em demonstrar as implicações da cosmovisão calvinista *culturalmente*, mostrando a relevância da teologia reformada em toda a vida. Para um tratamento expandido sobre as implicações culturais da teologia calvinista, incluindo uma discussão da perspectiva de Kuyper, veja Henry R. Van Til, *O conceito calvinista de cultura* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

[62] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 31.

[63] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 32. Albert Wolters aponta que, como cosmovisão, o calvinismo é eminentemente comparável ao marxismo em sua abrangência e aplicabilidade direta sobre a gama total dos fenômenos culturais e preocupações intelectuais. Veja seu "Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality" em *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven e Nicholas Wolterstorff, *Christian Studies Today* (Lanham, Md.: University Press of America, 1983), p. 117.

[64] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 130-36.

[65] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 138, ênfase adicionada.

[66] Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, trad. J. Hendrik De Vries, introdução de Benjamin B. Warfield (Grand Rapids: Baker, 1980), p. 154.

[67] Embora tal entendimento da teorização científica seja explicitamente religiosa, a proposta de Kuyper antecipa aspectos da tese do paradigma pós-moderno de Thomas Kuhn em 7 ou 8 décadas. Veja o cap. 7 para detalhes. Nicholas Wolterstorff fez algumas críticas penetrantes ao conceito kuyperiano de duas pessoas/duas ciências, argumentando contra o que chamou de seu "totalitarismo religioso" no ensaio "On Christian Learning" em

Stained Glass: Worldviews and Social Science, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, *Christian Studies Today* (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 56-80.

[68] Albert M. Wolters, "The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd", em *The Legacy of Herman Dooyeweerd: Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition*, ed. C. T. McIntire (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), p. 4-10.

[69] Veja a excelente discussão esclarecendo esse assunto de George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 122-52. Recentes contribuições para esse debate sobre apologética incluem R. C. Sproul, John Gerstner e Arthur Lindsley, *Classical Apologetics: A Rational Defense of the Christian Faith and a Critique of Presuppositional Apologetics* (Grand Rapids: Zondervan, Academic Books, 1984); Timothy R. Phillips e Dennis L. Okholm, eds., *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995); Steven B. Cowan, ed., *Five Views on Apologetics*, Counterpoints Series (Grand Rapids: Zondervan, 2000).

[70] Tanto Alvin Plantinga como Nicholas Wolterstorff têm ampliado esse aspecto da tradição kuyperiana. Em seu famoso discurso "Conselhos aos filósofos cristãos", *Faith and Philosophy* 1 (1984): 253-71, Plantinga aconselha os acadêmicos cristãos (filósofos em particular) a tomarem certas doutrinas bíblicas como pressupostos nos seus trabalhos filosóficos. Da mesma forma Wolterstorff, em seu igualmente influente *Reason within the Bounds of Religion* [Razão dentro dos limites da religião], 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), argumenta que os compromissos religiosos do estudioso cristão deveriam funcionar como "crenças controle" na elaboração e pesagem das teorias. O sucesso da visão kuyperiana na vida acadêmica tem sido observado pela imprensa em geral. Veja Alan Wolfe, "The Opening of the Evangelical Mind", *Atlantic Monthly* 286 (Outubro de 2000): 55-76.

[71] George Marsden, "The State of Evangelical Christian Scholarship", *Reformed Journal* 37 (1987): 14. Veja também Richard J. Mouw, "Dutch Calvinist Philosophical Influences in North America", *Calvin Theological Journal* 24 (Abril de 1989): 93-120.

[72] Veja Mouw, "Dutch Calvinist Philosophical Influences in North America".

[73] Num livreto intitulado *Christelijke Wereldbeschouwing* [Cosmovisão cristã], escrito em 1904, Bavinck apresenta uma versão da fé cristã que se baseia na tradição neoplatonista de Agostinho e Aquino. Poucos anos mais tarde, em 1908, surgindo sua própria oportunidade de apresentar as *Stone Lectures* em Princeton, Bavinck articulou uma concepção de cosmovisão parecida com a de Kuyper, descrevendo-a como a subestrutura pré-teórica de todas as formas de pensamento teórico. Nessas palestras ele fez referência às recentes publicações de Wilhelm Dilthey, nas quais este descrevia *Weltanschauung* como o manancial subterrâneo das ciências. Veja Albert M. Wolters, "On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy", em *Stained Glass*, p. 21.

[74] D. H. T. Vollenhoven, que foi professor de filosofia na Universidade Livre de 1926 a 1963, argumentou que a filosofia calvinista não era o mesmo que uma visão de mundo e de vida, mas "a elaboração científica desta". Veja Wolters, "Idea of Worldview", p. 22.

[75] Como o próprio Van Til atesta, ele sempre buscou trabalhar "na linha de Kuyper", rejeitando a apologética tradicional e assumindo sua posição no sistema teísta cristão como a pressuposição fundamental de seu pensamento. Como diz ele, "Calvino estava certo. Nós não devemos, como os gregos e os escolásticos depois deles, nos envolver em especulações vãs sobre a essência de Deus. Nós não devemos, como Descartes, partir do homem como um ponto de referência último em pregação. Nós devemos ouvir o que

Deus nos disse sobre a sua pessoa, sobre nós mesmos e sobre a nossa relação com ele por meio de Cristo na Escritura como nosso Criador-Redentor”. Os comentários de Van Til são encontrados numa resposta a um artigo sobre sua apologética de Herman Dooyeweerd em E. R. Geehan, ed., *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1980), p. 92.

[76] Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, trad. David H. Freeman, William S. Young e H. De Jongste, 4 vols. (Jordan Station, Ont.: Paideia Press, 1984).

[77] Jacob Klapwijk, “On Worldviews and Philosophy”, em *Stained Glass*, p. 51.

[78] “Motivo-base / Motivo básico. No holandês, *grondmotief*, no inglês *ground-motive*. É usado por Dooyeweerd no sentido de motivação fundamental, força direcionadora. Ele distinguiu quatro motivos-base ou motivos básicos fundamentais na história da civilização ocidental, sendo os três primeiros dualistas e o último integral: 1) *matéria/forma*, o motivo que dominou a filosofia grega pagã; 2) *natureza/grça*, que subjaz ao pensamento cristão de síntese no período medieval; 3) *natureza/liberdade*, que moldou as filosofias dos tempos modernos; e 4) o único integral: o motivo-base bíblico triádico *criação-queda-redenção*, que está na raiz de uma filosofia radical e integralmente bíblica (Herman Dooyeweerd, *Estado e soberania: ensaios sobre cristianismo e política* (São Paulo: Vida Nova, 2014), p. 144). [N. do T.]

[79] Klapwijk, p. 51.

[80] Dooyeweerd, 1:v.

[81] Dooyeweerd, 1:v.

[82] Roy A. Clouser desenvolveu esse tema em *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991).

[83] Dooyeweerd, 1:61.

[84] Dooyeweerd, 1:128.

[85] Dooyeweerd, 1:157-58.

[86] Francis A. Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*, no volume 1 de *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian Worldview*, 2ª ed. (Wheaton, Ill.: Crossway, 1982), p. 279-80.

[87] Recentemente James Sire sugeriu que cinco “paixões” caracterizavam a vida de Schaeffer: “uma paixão pelo Deus que intervém, uma paixão pela verdade, uma compaixão pelas pessoas, uma paixão pela comunicação honesta e relevante e uma paixão pela Escritura”. Veja o prefácio de Sire a *The God Who Is There*, por Francis A. Schaeffer, Thirtieth Anniversary Edition (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), p. 15-16.

[88] Francis A. Schaeffer, *Escape from Reason*, no volume 1 de *Complete Works*, p. 221.

[89] Francis A. Schaeffer, *The God Who Is There*, no volume 1 de *Complete Works*, p. 178.

[90] Ronald Nash, “The Life of the Mind and the Way of Life”, em *Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work*, ed. Lane T. Dennis (Westchester, Ill.: Crossway, 1986), p. 68.

[91] O subtítulo de *Complete Works* de Schaeffer é apropriadamente chamado de “Uma cosmovisão cristã”. O volume 1 lida com uma visão cristã da filosofia e contém os 3 livros mencionados acima. O volume 2 lida com uma visão cristã da Bíblia como verdade. O

volume 3 lida com uma visão cristã da espiritualidade. O volume 4 lida com uma visão cristã da igreja. O volume 5 lida com uma visão cristã do Ocidente.

[92] Veja o Apêndice A para uma sinopse de contribuições evangélicas adicionais para o pensamento de cosmovisão.

[93] Veja o apêndice B para livros sobre cosmovisão em cada uma dessas áreas.

[94] Heslam, p. ix.

[95] As perguntas levantadas nesta conclusão são abordadas nos capítulos 9, 10 e 11 da presente obra.

[96] *Handbook of Catholic Theology* (1995), s.v. “worldview,” p. 748. A despeito desse fato, o reconhecimento desse tema dentro do catolicismo romano é apoiado por seu tratamento em várias obras de referência católicas, especialmente *Sacramentum Mundi*, editado por Karl Rahner, S.J. (1968-70), que contém artigos úteis sobre “imagem de mundo” e “visões de mundo”, volume 6, p. 385-90.

[97] Abraham Kuyper se refere ao “romanismo” como um dos “grandes complexos da vida humana”, incorporando “seu pensamento-vida num mundo de concepções e discursos inteiramente próprios”. Para ele “os frutos da unidade do sistema de vida de Roma” serviram de modelo para a construção kuyperiana do calvinismo como uma cosmovisão completa, modeladora da vida. Veja seu *Lectures on Calvinism: Six Lectures Delivered at Princeton University under Auspices of the L. P. Stone Foundation* (1931; reimpressão Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 17-18.

[98] Lawrence S. Cunningham, *The Catholic Faith: An Introduction* (New York: Paulist, 1987), p. 111.

[99] Cunningham, p. 119.

[100] Cunningham, p. 111-15.

[101] Cunningham, p. 115.

[102] Cunningham, p. 117.

[103] Cunningham ressalta que sua articulação de “realismo cristão” é inspirada pela, mas dela diferente, posição de Bernard Lonergan, que leva o mesmo nome. Esta, que é explicada em “The Origins of Christian Realism”, em *A Second Collection*, ed. William Ryan e Bernard Terrell (Philadelphia: Westminster, 1974), p. 239-61, diz respeito a abordagens epistemológicas fundamentais para o mundo. Ela busca atingir um equilíbrio entre um realismo/empirismo ingênuo e um antirrealismo idealista, argumentando em favor de um realismo crítico pelo qual a verdadeira natureza das coisas não é transmitida por experiências não verificadas ou sistemas de ideia somente, mas por julgamentos e crenças que, conquanto historicamente condicionados, estão atrelados à realidade.

[104] Cunningham, p. 123.

[105] Richard P. McBrien, *Catholicism*, 2 volumes (Minneapolis: Winston Press, 1980), 1:135-37, apresenta dois resumos adicionais da mente católica, um baseado em vários documentos históricos e outro selecionado de *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World of Vatican II* (1965).

[106] *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), p. 28 (§90).

[107] *Catechism*, p. 62 (§234). Estou em dívida com Tim Mahoney por ele apontar esse importante aspecto da cosmovisão católica.

[108] J. I. Packer, “On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology”, em *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics, and Orthodox in Dialogue*, ed. James S. Cutsinger (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997), p. 166-67.

[109] Michael Novak, prefácio a *Karol Wojtyla: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, por Rocco Buttiglione, trad. Paolo Guietti e Francesca Murphy (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. xi.

[110] Este livro foi publicado em 2002, portanto, antes de João Paulo II falecer. [N. do R.]

[111] Essas observações sobre o papa vêm de George Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (New York: Harper Collins, Cliff Street Books, 1999), p. 4, 9, 10, 855.

[112] Henri de Lubac, *At the Service of the Church* (San Francisco: Ignatius, 1993), p. 171-72, citado por Weigel, p. 174. O livro de Wojtyla sobre a metafísica e o mistério da pessoa é sua maior obra filosófica disponível em inglês: *The Acting Person* (Dordrecht: D. Reidel, 1979).

[113] Papa João Paulo II, *Fides et Ratio: On the Relationship between Faith and Reason*, carta encíclica (Boston: Pauline Books and Media, 1998), p. 43.

[114] Papa João Paulo II, *Fides et Ratio*, p. 41.

[115] Papa João Paulo II, *Fides et Ratio*, p. 100. Numa fascinante nota de rodapé em *Fides et Ratio*, p. 45-46 n. 28, ele revela seu permanente interesse na formação filosófica dentro da estrutura católica tradicional em que a fé aperfeiçoa a razão: “Que é o homem, e qual sua utilidade? O que é bom nele, e o que é mau?” (Sir. 18:8)... Essas são questões que existem em cada coração humano, como o gênio poético de todos os tempos e todos os povos tem mostrado, propondo sempre de novo — quase como a voz profética da humanidade — a *questão séria* que faz dos seres humanos o que eles são. São questões que expressam a urgência de se encontrar uma razão para a existência, a cada instante, nos momentos mais importantes e decisivos, assim como nos momentos mais comuns. Essas questões mostram a profunda razão da existência humana, pois convocam a inteligência e vontade humanas para buscarem livremente uma solução que possa revelar o sentido pleno da vida. Essas indagações, portanto, são a expressão mais elevada da natureza humana; o que explica por que a resposta dada a elas é o indicador da profundidade do engajamento do homem à sua própria existência. Em particular, quando o *porquê das coisas* é explorado em plena harmonia com a busca pela resposta última, a razão humana atinge seu apogeu e se abre para o impulso religioso. O impulso religioso é a expressão mais elevada da pessoa humana, pois é o ápice da sua natureza racional. Ele brota da profunda aspiração humana pela verdade e é a base da busca livre e pessoal do ser humano pelo divino”. Essa citação também pode ser encontrada em *General Audience* (19 de outubro de 1983): 1-2; *Insegnamenti* 6 (1983): 814-15.

[116] Richard John Neuhaus, prefácio a *Springtime of Evangelization: The Complete Texts of the Holy Father's 1998 ad Limina Addresses to the Bishops of the United States*, pelo Papa João Paulo II (San Francisco: Ignatius, 1999), p. 14.

[117] Papa João Paulo II, *The Redeemer of Man: Redemptor Hominis*, carta encíclica (Boston: Pauline Books and Media, 1979), p. 20-21. Para uma discussão da visão do Papa sobre o humanismo cristão, veja Andrew N. Woznicki, *The Dignity of Man as a Person: Essays on the Christian Humanism of His Holiness John Paul II* (San Francisco: Society of Christ Publications, 1987).

- [118] Veja a discussão de Weigel sobre o papel influente de Wojtyla no Vaticano II e a ênfase de Wojtyla na questão da natureza da pessoa humana e sua promulgação da visão do humanismo cristão, p. 145-80. A Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno, conhecida como *Gaudium et Spes*, ratificada em 7 de dezembro de 1965, lida com os “questionamentos mais profundos do homem” e, com base nas respostas encontradas em Jesus Cristo, estabelece o entendimento da igreja de toda uma série de questões sociais e culturais, começando com uma afirmação da dignidade da pessoa humana. Veja Austin P. Flannery, ed., *Documents of Vatican II*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 903-1014.
- [119] Veja Cardinal Karol Wojtyla, *Sources of Renewal: The Implementation of the Second Vatican Council*, trad. P. S. Falla (San Francisco: Harper and Row, 1980). Este livro se parece quase com um exercício na formação de uma cosmovisão do Vaticano II católica.
- [120] Esta encíclica, cujo conteúdo Wojtyla trouxe consigo para o papado como seu tema governante, era seu ensaio programático sobre o humanismo cristão.
- [121] Papa João Paulo II, *Springtime of Evangelization*.
- [122] Virgil Elizondo e Jon Sobrino, eds., *2000: Reality and Hope* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999), veja especialmente p. 59-65. Além disso, o *website* do Vaticano fornece muita informação sobre o Ano do Jubileu de 2000, incluindo detalhes sobre uma série de conferências em andamento remetendo a 27 tópicos vitais a partir da perspectiva do humanismo cristão e da dignidade da pessoa. Estes incluem encontros de artistas, artesãos, cientistas, jornalistas, professores universitários, famílias, atletas, representantes das forças armadas e da polícia, deficientes, e assim por diante. Veja http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilee_year/novomillennio_en.htm. Acessado em 16 de março de 2002.
- [123] Veja a popular declaração do Papa sobre a visão católica da vida e do manifesto cristão para o século XXI em *Crossing the Threshold of Hope*, Pope John Paul II, ed. Vittorio Messori, trad. Jenny McPhee e Martha McPhee (New York: Knopf, 1994).
- [124] Weigel, p. 864.
- [125] Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979), p. 25.
- [126] James Steve Counelis, “Relevance and the Orthodox Christian Theological Enterprise: A Symbolic Paradigm on Weltanschauung”, *Greek Orthodox Theological Review* 18 (primavera-outono de 1973): 35. Para uma discussão adicional sobre essa questão da cosmovisão ortodoxa, veja também John Chrysavgis, “The World as Sacrament: Insights into an Orthodox Worldview”, *Pacifica* 10 (1997): 1-24.
- [127] Schmemmann, *Church, World, Mission*, p. 48.
- [128] Bradley Nassif, “New Dimensions in Eastern Orthodox Theology”, em *New Dimensions in Evangelical Thought: Essays in Honor of Millard J. Erickson*, ed. David S. Dockery (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), p. 106-8.
- [129] Daniel B. Clendenin, ed., introdução a *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader* (Grand Rapids: Baker, 1995), p. 7-8. Veja também a exposição de Clendenin da ortodoxia em *Eastern Orthodox Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1994).
- [130] Timothy Ware, *The Orthodox Church* (New York: Penguin Books, 1964), p. 271.
- [131] Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Theological Seminary Press, 1973), p. 7. As páginas entre

parênteses nas análises seguintes fazem referência a este livro.

[132] Aqui, Schmemmann usa a palavra “sacramento” num sentido geral, quase como sinônimo de “revelação”.

[133] Chryssavgis, p. 6-8, está de pleno acordo com a análise tríplice de Schmemmann da cosmovisão ortodoxa. Chryssavgis afirma que “a visão cristã essencial consiste em manter unidas três intuições fundamentais relativas à criação”; em seguida ele discute os temas do mundo como sendo bons, maus e redimidos. Ele resume tudo dizendo que “quando um desses é isolado ou violado, o resultado é uma visão desequilibrada e destrutiva do mundo” (p. 6).

[134] H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper and Row, 1951), p. 116-20.

[135] Richard J. Foster, *Streams of Living Water: Celebrating the Great Traditions of Christian Faith*, prefácio por Martin Marty (New York: Harper Collins Publishers, Harper San Francisco, 1998).

[136] Avery Dulles S.J., “The Unity for Which We Hope”, em *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission*, ed. Charles Colson and Richard John Neuhaus (Dallas: Word, 1995), p. 141.

[137] Charles Colson, “The Common Cultural Task: The Culture War from a Protestant Perspective”, em *Evangelicals and Catholics Together*, p. 37.

[138] James Orr, *The Christian View of God and the World as Centering in the Incarnation* (New York: Scribner, 1887), reimpresso como *The Christian View of God and the World*, com prefácio de Vernon C. Grounds (Grand Rapids: Kregel, 1989), p. 365. Apesar da sua queixa, Orr cita vários trabalhos em alemão que remetem à história da *Weltanschauung*.

[139] Orr, *The Christian View of God and the World*, p. 365.

[140] Arthur O. Lovejoy tem defendido, no contexto anglo-americano, o estudo da história das ideias como uma disciplina acadêmica legítima. Para as suas características essenciais, veja o cap. 1 em seu *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1964); e seu *Essays in the History of Ideas* (New York: George Braziller, 1955).

[141] Albert Gombert, “Besprechungen von R. M. Meyer’s ‘Vierhundert Schlagworte’”, *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 3 (1902): 144-58; “Kleine Bemerkungen zur Wortgeschichte”, *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 8 (1907): 121-40.

[142] Alfred Götze, “Weltanschauung”, *Euphorion: Zeitschrift für Literatur-geschichte* 25 (1924): 42-51; Franz Dornseiff, “Weltanschauung. Kurzgefasste Wortgeschichte”, *Die Wandlung: Eine Monatsschrift* 1 (1945-46): 1086-88; *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Vierzehnter Band, 1 Teil, Bearbeitet von Alfred Götze und der Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches zu Berlin (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1955), p. 1530-38. O último trabalho também traz estudos úteis de *Weltanschauulich*, *Weltanschauunglehre*, *Weltanschauungsweise*, *Weltansicht* e *Weltbild*.

[143] Helmut G. Meier, “‘Weltanschauung’: Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs” (tese de Ph.D., Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, 1967).

[144] Werner Betz, “Zur Geschichte des Wortes ‘Weltanschauung’”, em *Kursbuch der Weltanschauungen*, Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung (Frankfurt: Verlag Ullstein, 1980), p. 18-28.

[145] Armin Mohler, “Bibliographie,” em *Kursbuch der Weltanschauungen*, p. 401-33.

[146] Andreas Meier, “Die Geburt der ‘Weltanschauung’ im 19. Jahrhundert”, *Theologische Rundschau* 62 (1997): 414-20.

[147] Albert M. Wolters, “‘Weltanschauung’ in the History of Ideas: Preliminary Notes” (s. d., fotocópia).

[148] Albert M. Wolters, “On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy”, em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, *Christian Studies Today* (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 14-25.

[149] Wolters, “Idea of Worldview”, p. 16-17.

[150] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2ª ed. rev., tradução revisada por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1993), p. 9. Em adição a “cosmovisão”, ele destaca noções tais como arte, história, o criativo, experiência, gênio, mundo exterior, interioridade, expressão, estilo e símbolo como centrais a essa era duradoura.

[151] Por exemplo, Betz, p. 18, observa que “a palavra *Weltanschauung* aparece pela primeira vez em 1790 em Kant, na sua *Crítica do juízo*”. O *Deutsches Wörterbuch*, col. 1530, observa mui simplesmente que *Weltanschauung* está “primeiro em Kant”. Helmut Meier, p. 71, afirma que “o criador da palavra *Weltanschauung* é I. Kant”. M. Honecker, em seu artigo em *Lexikon für Theologie und Kirche* (1938), s. v. “Weltanschauung”, concorda com essa avaliação, embora acrescente, de maneira importante, que *Weltanschauung* não retém mais o significado original de Kant: “Até agora, a palavra tem sido antes de tudo remetida a Kant (*Crítica do juízo*, 1790, parte 1, livro 2, seção 26), embora não com o significado que ela guarda hoje”. No entanto, Gadamer, p. 98, faz o comentário interessante de que *Weltanschauung* “aparece pela primeira vez em Hegel na *Fenomenologia da mente*, como um termo para a amplificação postulatória, de Kant e Fichte, da experiência moral básica em uma ordem mundial moral”. Contudo, o fato de o uso do termo por Kant em 1790 pré-datar em 17 anos seu uso por Hegel em 1807 evidentemente falsificaria a afirmação de Gadamer.

[152] Immanuel Kant, *Critique of Judgment: Including the First Introduction*, tradução e introdução por Werner S. Pluhar, com prefácio de Mary J. Gregor (Indianapolis: Hackett, 1987), p. 111-12, ênfases de Kant.

[153] Wolters, “Weltanschauung”, p. 1.

[154] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, tradução, introdução e léxico por Albert Hofstadter, *Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1982), p. 4.

[155] Para uma discussão sobre a doutrina de cosmovisões de Fichte, veja Hartmut Traub, “Vollendung der Lebensform: Fichte’s Lehre vom seligen Leben als Theorie der Weltanschauung und des Lebensgefühls”, *Fichte-Studien* 8 (1995): 161-91.

[156] Johann Gottlieb Fichte, *Attempt at a Critique of All Revelation*, tradução e introdução por Garrett Green (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 119, ênfase adicionada.

[157] Fichte, p. 120, ênfase adicionada.

[158] Heidegger, p. 4.

[159] Friedrich Schelling, *Werke*, ed. M. Schröter, vol. 1 (Munich, 1927-28), p. 237, citado em Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, vol. 7, *Modern Philosophy from the*

Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche (New York: Doubleday, Image Books, 1994), p. 100.

[160] *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), s. v. "Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von".

[161] Citado em Helmut Meier, p. 327 n. 147 (minha tradução).

[162] Wolters, "Weltanschauung" p. 1. Veja também Betz, p. 19-25, e Helmut Meier, p. 78-107, para uma maior discussão sobre o uso primevo de *Weltanschauung* por esses pensadores alemães.

[163] Wolters, "Weltanschauung", p. 1-2. A citação de Von Humboldt é de *Handbook of Metaphysics and Ontology* (1991), s. v. "grammar-history".

[164] Orr, *The Christian View of God and the World*, p. 365.

[165] Wolters, "Weltanschauung", p. 3.

[166] Helmut Meier, p. 368-90.

[167] Wolters, "Weltanschauung", p. 2.

[168] Wolters, "Weltanschauung", p. 4.

[169] Wolters, "Weltanschauung", p. 5.

[170] Betz, p. 25.

[171] Wolters, "Weltanschauung", p. 28 n. 26. Wolters também faz uma correção acerca do equivalente holandês para *Weltanschauung* tal como aparece em Götze e no *Deutsches Wörterbuch* (cujo erro também é levado adiante em Betz). Ele observa que o equivalente holandês normal para *Weltanschauung* não é *wereldaanschouwing* (um germanismo do século XIX que nunca obteve aceitação no holandês), mas sim *wereldbeschouwing*. Wolters também aponta que este termo holandês realmente antecede a cunhagem kantiana de *Weltanschauung* em cerca de 75 anos. *Wereldbeschouwing* ocorre no título do livro de Bernard Nieuwentijdt *Het regt gebruik der wereltbeschouwingen*, publicado em Amsterdam em 1715. Ele observa, no entanto, que a palavra holandesa *wereldbeschouwing* ganhou sua estatura e significado atual sob a influência do alemão *Weltanschauung*.

[172] Wolters, "Weltanschauung", p. 28 n. 28a, p. 33 n. 118. Para uma discussão interessante de cosmovisão ou *mirovozzrenie* de um ponto de vista marxista, veja *Great Soviet Encyclopedia*, 3ª ed. (1977), s. v. "world view". De forma não surpreendente, o artigo afirma: "As condições materiais de uma sociedade em particular, seu ser material, dão origem à sua visão de mundo específica".

[173] *Enciclopedia Filosofica* (1958), s. v. "Weltanschauung" (tradução minha).

[174] *Dictionnaire Alfabétique et Analogique de la Langue Française*, 2ª ed. (1994), s. v. "Weltanschauung" (tradução minha).

[175] Essas citações de dicionários filosóficos franceses são de Helmut Meier, p. 60 (traduções minhas; assistido por Jim Nelson Black). Wolters, "Weltanschauung", p. 27 n. 24, apresenta referências adicionais de enciclopédias e dicionários filosóficos franceses em que *Weltanschauung* é definido e discutido.

[176] *The Oxford English Dictionary*, 2ª ed. (1989), s. v. "Weltanschauung".

[177] *The Oxford English Dictionary*, 2ª ed. (1989), s. v. "world".

[178] A questão foi suscitada com respeito à formação adequada do equivalente anglicizado de *Weltanschauung*. Deveria ser ele formado como um termo único (“cosmovisão”), ou escrito como duas palavras separadas (“cosmo visão”), e, se como duas palavras separadas, deveria usar hífen (“cosmo-visão”) ? Embora o *OED* empregue a forma hifenizada “cosmo-visão”, e embora o hífen seja comum em muitas palavras compostas, “já há alguns anos, a tendência ortográfica em palavras compostas tem sido de um distanciamento do uso de hifens” (*The Chicago Manual of Style*, 14^a ed. [Chicago: University of Chicago Press, 1993], 6.38). Sendo tal o caso, “cosmo-visão” talvez devesse ser abandonado em favor do composto simples ou de duas palavras separadas, não hifenizadas. Como *Weltanschauung* é, em si mesmo, um amálgama do original alemão (*Welt* + *Anschauung*), por uma questão de acurácia na reprodução, o termo será formado como uma palavra inglesa composta simples [*Worldview*; cosmovisão] ao longo desta obra. A expressão, no entanto, é frequentemente encontrada em ambas as versões, e a rigor talvez mais frequentemente encontrada como duas palavras separadas.

[179] Para artigos razoavelmente substanciais, veja *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968), s. v. “world view”, e *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (1970), s. v. “world, views of the”.

[180] Veja estes artigos na *Encyclopedia of Philosophy* (1967): s. v. “political philosophy, nature of”; s. v. “Schiller, Friedrich”; s. v. “Dilthey, Wilhelm”; s. v. “Mauthner, Fritz”.

[181] *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1995), s. v. “Dilthey, Wilhelm”.

[182] *The Oxford Dictionary of Philosophy* (1994), s. v. “Weltanschauung”.

[183] *A Dictionary of Philosophy*, 2^a ed. (1979), s. v. “Weltanschauung”.

[184] Veja o índice no volume 10 de *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998), s. v. “worldview” e “Weltanschauung”.

[185] Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, ed. e trad. James H. Tufts, 2^a ed. (New York: Macmillan, 1901), p. 529.

[186] Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, vol. 7, *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche* (New York: Doubleday, Image Books, 1994), p. 162.

[187] Robert C. Solomon, *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self*, *A History of Western Philosophy*, vol. 7 (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 59.

[188] Helmut Reinicke cita cerca de 36 usos notáveis de *Weltanschauung* nas obras coletadas de Hegel no índice a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, vol. 21 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1979), p. 725. Para um estudo extenso do uso hegeliano de *Weltanschauung*, veja Helmut G. Meier, “‘Weltanschauung’: Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs” (tese de Ph.D., Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, 1967), p. 112-40.

[189] G. W. F. Hegel, *The Difference between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy*, trad. H. S. Harris e Walter Cerf (Albany: State University of New York Press, 1977), p. 114.

[190] Jacob Loewenberg, ed., introdução a *Hegel: Selections* (New York: Scribner, 1929), p. xviii.

[191] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, traduzido com introdução e notas por J. B. Baillie, 2^a ed. (London: George Allen and Unwin, 1961), p. 615-16. Para referências adicionais à ideia de “cosmovisão moral”, veja também p. 625 e 644.

- [192] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2ª ed. rev., tradução revisada por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1993), p. 98.
- [193] Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. Samuel Cherniak e John Heckman, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), p. 469-70.
- [194] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, em *The Great Books of the Western World*, vol. 46 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), p. 193.
- [195] Hegel, *The Philosophy of History*, p. 221.
- [196] Vincent A. McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard* (Boston: Martinus Nijhoff, 1978), p. 136.
- [197] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion Together with a Work on the Proofs of the Existence of God*, trad. Rev. E. B. Speirs e J. Burdon Sanderson, vol. 1 (New York: Humanities Press, 1962), p. 6.
- [198] Veja Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trad. E. S. Haldane e Frances H. Simson, 3 vols. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), 1:37-38; 3:25, 166, 507.
- [199] G.W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trad. T. M. Knox, 2 vols. (Oxford: At the Clarendon Press, 1975). Gadamer, p. 98, observou a importância da *Weltanschauung* nos “admiráveis discursos sobre estética” de Hegel.
- [200] Francis A. Schaeffer, *Art and the Bible*, L'Abri Pamphlets (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1973), p. 37.
- [201] Hegel, *Aesthetics*, 1:72.
- [202] Hegel, *Aesthetics*, 1:72 n. 1.
- [203] Hegel, *Aesthetics*, 1:517.
- [204] Hegel, *Aesthetics*, 1:517, 603, 604; 2:613.
- [205] Hegel, *Aesthetics*, 2:1044, 1090, 1114, 1179.
- [206] Richard Rorty, “The World Well Lost”, em *Consequences of Pragmatism: Essays: 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 3.
- [207] Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 323.
- [208] McCarthy, p. 136-37. Este autor, profundamente enamorado com o uso de “visão de vida” por Kierkegaard, aponta como “são numerosas, na autoria de Kierkegaard, as referências à importância de uma visão de vida, sua natureza e sua função na existência” (p. 136; veja também p. 133, 155). Outros *experts* contemporâneos em Kierkegaard reconhecem o papel fundamental da concepção de visão de vida e mundo no corpo dos escritos de Kierkegaard. Wolters, “‘Weltanschauung’ in the History of Ideas: Preliminary Notes” (s. d.), fotocópia, p. 5, diz: “Ela é uma categoria central no pensamento de Kierkegaard”. Michael Strawser, *Both/And: Reading Kierkegaard from Irony to Edification* (New York: Fordham University Press, 1997), p. 20, também afirma que a visão de vida é “uma ideia de grande importância... nos escritos de Kierkegaard tomados no seu conjunto”. Josiah Thompson, *The Lonely Labyrinth: Kierkegaard's Pseudonymous Works*, prefácio por George Kimball Plochmann (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967), p. 71, acredita que o reconhecimento por Kierkegaard de visões de vida alternativas e a

capacidade de se mover livremente entre elas é, se não “o cerne”, pelo menos “um tema fundamental” nas obras posteriores de Kierkegaard.

[209] *Fundamental Polyglot Konkordans til Kierkegaards Samlede Værker* (Leiden: E. J. Brill, 1971), s. v. “verdensanskuelse”. O *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker* (Leiden: E. J. Brill, 1973), s. v. “verdensanskuelse”, p. 1250, cita mais três usos da palavra, além de uma variante adicional não citada nos *Konkordans*.

[210] *Fundamental Polyglot Konkordans til Kierkegaards Samlede Værker*, s. v. “livsanskuelse”. O *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker*, s. v. “livs-anskuelse”, p. 668, nota que o *Konkordans* cita 143 referências de *livsanskuelse*, e lista também um adicional de 28 variações previamente não citadas da palavra.

[211] Autoridades linguísticas dinamarquesas aparentemente falharam em notar esse primeiro uso de *livsanskuelse* e *verdensanskuelse* na autoria de Kierkegaard. Como aponta Wolters, p. 28 nn. 33 e 34, a grande fonte léxica dinamarquesa — *Ordbog over det Danske Sprog* — indica que os primeiros usos de *livsanskuelse* e *verdensanskuelse* são posteriores a 1838 e que *livsanskuelse* é considerado ainda um composto novo tardio a 1868, apesar da cunhagem prévia da palavra por Kierkegaard.

[212] Veja Kierkegaard’s *On Authority and Revelation*, traduzido com introdução e notas por Walter Lowrie, introdução à edição de *Torchbook* por Frederick Sontag (New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, Cloister Library, 1966): “E, acima de tudo, uma cosmo-visão, uma visão de vida, é a única condição verdadeira para toda produção literária” (p. 4); “Porque ele tem uma visão de vida e cosmo-visão definidas...” (p. 7).

[213] *The Journals of Kierkegaard, 1834-1854*, trad. e ed. Alexander Dru (London: Oxford University Press, 1938), p. 15-16.

[214] McCarthy, p. 140.

[215] Citado em Strawser, p. 21.

[216] Compilado de Wolters, p. 6-7, e McCarthy, p. 145.

[217] Citado em McCarthy, p. 144.

[218] McCarthy, p. 146.

[219] Søren Kierkegaard, *Either/Or*, editado e traduzido com introdução e notas por Howard V. Hong and Edna H. Hong, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1987), 1:13.

[220] Kierkegaard, *Either/Or*, 2:179-80.

[221] Kierkegaard, *Either/Or*, 2:319-21.

[222] Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, vol. 3, L-R, ed. e trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong, auxiliados por Gregor Malantschuk (Bloomington: Indiana University Press, 1975), p. 140.

[223] Søren Kierkegaard, *Attack upon “Christendom”*, tradução, introdução e notas por Walter Lowrie; nova introdução por Howard A. Johnson (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 223.

[224] Kierkegaard, *Either/Or*, 2:181.

[225] Kierkegaard, *Either/Or*, 2:182-83.

[226] Kierkegaard, *Either/Or*, 2:190, 195, 204, 232, 235.

[227] Kierkegaard, *Either/Or*, 2:202.

[228] Søren Kierkegaard, *Stages on Life's Way: Studies by Various Persons*, editado e traduzido com introdução e notas por Howard V. Hong e Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1988).

[229] Kierkegaard, *Stages on Life's Way*, p. 162.

[230] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. David F. Swenson, completado depois da sua morte com uma introdução e notas por Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941), p. 315.

[231] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p. 315.

[232] McCarthy, p. 139.

[233] Outro filósofo dinamarquês, chamado Harald Høffding, profundamente influenciado por Kierkegaard, dedicou uma quantidade significativa de energia para refletir sobre o significado e as implicações da visão de vida e de mundo. Conhecido principalmente por sua obra em dois volumes *History of Modern Philosophy* (1894-95), Høffding publicou em 1910, com a idade de 67 anos, um resumo do seu sistema sob o título dinamarquês *Den Menneskelige Tanke* [O pensamento humano]. Essa obra, que foi traduzida para o alemão e o francês, dedica cerca de 40 páginas a uma análise de cosmovisão. A teoria de visão de vida e de mundo de Høffding também é discutida no seu *The Problems of Philosophy* (ET, 1905). Para mais sobre Høffding, veja Wolters, p. 9-10 n. 41-50.

[234] José Ortega y Gasset, *Concord and Liberty*, trad. Helene Weyl (New York: Norton, 1946), p. 131. Ortega y Gasset conclui esta obra com "Um Capítulo a partir da história das ideias — Wilhelm Dilthey e a ideia de vida" (p. 129-82). Entre outras coisas nessa seção final, ele discute a teoria das visões de mundo (ou cosmovisões) de Dilthey. Em grande parte por causa da obra de Ortega y Gasset, Dilthey se tornou razoavelmente bem conhecido no mundo de língua espanhola. Evidência disso é encontrada numa tradução da análise de cosmovisões de Dilthey por Eugenio Ímaz. Veja seu *Orbas de Wilhelm Dilthey: Teoria de la Conception Del Mundo* (Mexico e Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1945).

[235] Ermarth, p. 324. Este autor também observa no início do seu volume que a "cosmovisão" tinha "entrado em ampla utilização através do trabalho de Dilthey" (p. 15).

[236] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 8:99, citado por Ilse N. Bulhof, *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Martinus Nijhoff Philosophy Library, vol. 2 (Boston: Martinus Nijhoff, 1980), p. 89.

[237] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 8:208-9, citado por Theodore Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey* (Toronto: University of Toronto Press, 1980), p. 81-82.

[238] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 8:78, citado por Ermath, p. 17.

[239] Sobre o historicismo e a sua relação com a metafísica no pensamento de Dilthey, veja Plantinga, p. 122-48.

[240] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5:406, citado por Ramon J. Betanzos, trad., em sua introdução a *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*, por Wilhelm Dilthey (Detroit: Wayne State University Press, 1988), p. 29.

[241] Sobre a influência da doutrina de cosmovisões de Dilthey sobre sua filosofia hermenêutica, veja Thomas J. Young, "The Hermeneutical Significance of Dilthey's Theory of World-Views" (tese de Ph.D., Bryn Mawr College, 1985). Veja também a versão

condensada da dissertação de Young em “The Hermeneutical Significance of Dilthey’s Theory of World Views”, *International Philosophical Quarterly* 23 (Junho de 1983): 125-40.

[242] As discussões básicas de cosmovisão de Dilthey podem ser encontradas nos seguintes locais dos seus *Collected Writings (Gesammelte Schriften)*: (1) “A essência da filosofia” (5:378-416), (2) em referências espalhadas no vol. 7 e (3) na totalidade do vol. 8.

[243] Wilhelm Dilthey, *Dilthey’s Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre*, tradução e introdução por William Kluback e Martin Weinbaum (New York: Bookman Associates, 1957), p. 17-74. O mesmo material se encontra resumido em W. Dilthey, *Selected Writings*, editado, traduzido e com introdução por H. P. Rickman (New York: Cambridge University Press, 1976), p. 133-54. Os números de página no texto são da edição *Bookman Associates*.

[244] Uma observação muito parecida foi feita há muito tempo por Agostinho, *De Doctrina Christiana*, em *The Works of St. Augustine — a Translation for the Twenty-first Century*, vol. 11 (Hyde Park, N.Y.: New City Press, 1996), p. 109 (§1.7).

[245] Uma comparação interessante pode ser feita entre a tipologia de Dilthey e os três “verdadeiros valores de realidade” identificados e discutidos por Pitirim Sorokin em *The Crisis of Our Age: A Social and Cultural Outlook* (New York: Dutton, 1945), p. 13-29. O valor de realidade “ideacional” de Sorokin equivale ao “idealismo de liberdade” de Dilthey; seu valor de realidade “idealista” corresponde ao “idealismo objetivo” de Dilthey; e seu valor de realidade “sensorial” corresponde ao “naturalismo” de Dilthey. As próprias categorias de Sorokin foram recentemente revistas e atualizadas por Harold O. J. Brown no seu livro *Sensate Culture: Western Civilization between Chaos and Transformation* (Dallas: Word, 1996).

[246] Ermath, p. 334, diz que embora Dilthey, por várias razões, seja geralmente classificado como um idealista objetivo, esse não é necessariamente o caso. Ele afirma: “Se Dilthey deve ser enlaçado em sua própria tipologia, pode ser considerado como alguém que representa uma combinação de todos os três — com os principais constituintes sendo o idealismo objetivo e subjetivo, mas com uma dose considerável de naturalismo. Todavia, essa caracterização tem apenas um valor limitado, na melhor das hipóteses, já que Dilthey, o catequista das cosmovisões, está além de qualquer uma delas. Ou talvez seja mais adequado dizer que a postura interpretativa dele é a de uma crítica imanente: ele é tanto imanente como transcendente a elas”.

[247] De *Gesammelte Schriften*, 7:233; citado em Ermath, p. 289.

[248] H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (New York: Howard Fertig, 1969), p. 104. Para uma tentativa de exonerar Dilthey da acusação de relativismo e ceticismo, veja Ermath, p. 334-38.

[249] Peter Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities* (Albany: State University of New York Press, 1995), p. xiii. George J. Stack, *Nietzsche: Man, Knowledge, and Will to Power* (Durango, Colo.: Hollowbrook Publishing, 1994), p. 96, aponta que os estudos filológicos de Nietzsche produziram nele “uma sensibilidade aos problemas [históricos] da interpretação textual [que] tendiam a se espalhar para uma variedade de aspectos da existência, para questões de verdade na filosofia e na ciência e para a questão geral do nosso conhecimento do mundo”.

[250] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, em *Basic Writings of Friedrich Nietzsche*, traduzido e editado com comentários por Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1968), p. 209 (§11).

- [251] Mary Warnock, "Nietzsche's Conception of Truth", em *Nietzsche's Imagery and Thought: A Collection of Essays*, ed. Malcolm Pasley (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 38.
- [252] Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trad. R. J. Hollingdale, introdução por Erich Heller, Texts in German Philosophy, ed. g. Charles Taylor (New York: Cambridge University Press, 1986), p. 20 (§17).
- [253] Stack, p. 97-98.
- [254] Ralph Waldo Emerson, "Experience", em *Selected Essays* (Chicago: People's Book Club, 1949), p. 285.
- [255] Emerson, p. 300.
- [256] Emerson, p. 303.
- [257] Levine, p. xv.
- [258] Banco de dados de Friedrich Nietzsche em "Past Masters in Philosophy", IntelLex Corporation.
- [259] As seguintes citações do uso por Nietzsche de *Weltanschauung* são do seu livro *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1980): "a cosmovisão dionisíaca", 1:551, 598; 15:23, 25, 26, 27; "a cosmovisão cristã", 7:13; "cosmovisão da época hegeliana", 7:61; "na cosmovisão de Sófocles a Apolo", 7:67; "cosmovisão helênica", 7:75; "a cosmovisão trágica", 7:79, 118, 123, 288; "a cosmovisão musical", 7:116; "a cosmovisão mística", 7:123; "uma cosmovisão mecanicista", 2:200; "uma cosmovisão metafísica", 15:102; "a cosmovisão nietzschiana", 15:197.
- [260] Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, tradução e introdução por Peter Preuss (Indianapolis: Hackett, 1980), p. 10 (§1). Gadamer, p. 301, descreve o conceito de horizonte e discute o significado atribuído a ele por Nietzsche e Husserl. Escreve ele: "O horizonte é a faixa de visão que inclui todas as coisas que podem ser vistas de um ponto privilegiado em particular. Ao aplicar isso à mente pensante, falamos da estreiteza de horizonte, da expansão possível do horizonte, da abertura de novos horizontes, e assim por diante. Desde Nietzsche e Husserl, a palavra tem sido usada na filosofia para caracterizar a forma como o pensamento é ligado à sua determinação finita e a forma como o espectro da visão de alguém é gradualmente expandido".
- [261] Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", em *The Portable Nietzsche*, ed. e trad. Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1982), p. 46-47.
- [262] Friedrich Nietzsche, *A vontade de poder*, tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008), p. 264 (§493).
- [263] Robin Small, "Nietzsche and a Platonist Idea of the Cosmos: Center Everywhere and Circumference Nowhere", *Journal of the History of Ideas* 44 (Janeiro-Março de 1983): 99.
- [264] Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polêmica*, tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), p. 101 (§12).
- [265] Friedrich Nietzsche, *Nachlaß*, em *Nietzsche's Werke in Drei Bände*, ed. Karl Schlechta (Munich: Carl Hanser Verlag, 1958), p. 903, citado em Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1965), p. 76.
- [266] Nietzsche, *A vontade de poder*, p. 260 (§481).

- [267] Nietzsche, *A vontade de poder*, p. 342 (§677).
- [268] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, em *The Portable Nietzsche*, p. 233.
- [269] Citado em Jean Granier, "Perspectivism and Interpretation", em *The New Nietzsche*, editado com introdução por David B. Allison (Cambridge: MIT Press, 1985), p. 197.
- [270] Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*, p. 8 (§2).
- [271] Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom*, trad. Thomas Common, em *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy, vol. 10 (New York: Russell and Russell, 1964), p. 340 (§374).
- [272] Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*, tradução de Antonio Carlos Braga (São Paulo: Editora Escala, 2006), p. 128 (§124).
- [273] Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaften", *Logos* 1 (1910-11): 289-341. Para a tradução inglesa, veja Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", em *Husserl: Shorter Works*, ed. Peter McCormick and Frederick A. Elliston (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; Brighton, England: Harvester Press, 1981), p. 185-97; as referências de página no texto que segue são a esse artigo. Uma discussão parecida foi retomada vários anos mais tarde por Heinrich Rickert, "Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung", *Logos* 22 (1933): 37ss.
- [274] Walter Biemel, "Introduction to the Dilthey-Husserl Correspondence", ed. Walter Biemel, trad. Jeffner Allen, em *Husserl: Shorter Works*, p. 199, 201.
- [275] Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey, "The Dilthey-Husserl Correspondence", em *Husserl: Shorter Works*, p. 204. A resposta de Dilthey é datada de 29 de junho de 1911.
- [276] Biemel, p. 199. Para uma discussão adicional sobre a visão de Husserl da filosofia de cosmovisão *vis-à-vis* científica, veja Michael J. Seidler, "Philosophy as a Rigorous Science: An Introduction to Husserlian Phenomenology", *Philosophy Today* 21 (1977): 306-26, e Wayne F. Buck, "Husserl's Conception of Philosophy", *Kinesis* 8 (1977): 8, 10-25.
- [277] Biemel, p. 199.
- [278] Essa mesma dicotomia fato/valor permeia o famoso discurso proferido por Max Weber em 1918 intitulado "Ciência como vocação", onde ele descreve a natureza do professorado em termos estritamente científicos. Nenhum estudante, diz Weber, esperaria um professor, na realização dos seus deveres, "lhe vender uma *Weltanschauung* ou um código de conduta". Essa, simplesmente, não é a tarefa do professor; se ele pensa que é, então deveria ser uma atividade extracurricular somente. "E se ele se sente chamado a intervir na luta das cosmovisões e opiniões do partido, pode fazê-lo fora, no mercado, na imprensa, nas reuniões, nas associações, sempre que o desejar" ("Science as a Vocation", em *From Max Weber: Essays in Sociology*, traduzido, editado e com introdução por H. H. Gerth e C. Wright Mills [New York: Oxford University Press, 1946], p. 150). Para Weber, como para Husserl, a filosofia de cosmovisão e a ciência genuína simplesmente não se misturam. Veja o ensaio de Weber, p. 129-56.
- [279] Arthur Holmes, "Phenomenology and the Relativity of World-Views", *Personalist* 48 (verão de 1967): 335.
- [280] Holmes, p. 332. Veja também David Carr, *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies* (Boston/Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), p. 217-18, que escreve: "O relativista conceitual pode querer apontar que o próprio Husserl introduziu a ideia dessa imagem de mundo em sua obra posterior. Husserl fala do homem como um 'ser histórico' e

da 'conceitualidade sedimentada' pertencente a cada consciência. O que se assume... são não apenas os preconceitos da atitude natural, mas também os de uma tradição histórica".

[281] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, tradução e introdução por David Carr, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970), p. 389, ênfase de Husserl.

[282] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 390.

[283] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 389-90, ênfase adicionada.

[284] Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*, tradução e introdução por Paul Piccone e James E. Hansen, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972), p. 240-41.

[285] John Scanlon, "The Manifold Meanings of 'Life World' in Husserl's *Crisis*", *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (primavera de 1992): 229.

[286] Carr, *Interpreting Husserl*, p. 213-15.

[287] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 382, colchetes no original.

[288] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 122.

[289] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 134.

[290] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 139.

[291] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 124, 141.

[292] Husserl, *Crisis of European Sciences*, p. 129-30.

[293] Carr, *Interpreting Husserl*, p. 219.

[294] David Carr, "Husserl's Problematic Concept of the Life-World", em *Husserl: Expositions and Appraisals*, editado e com introdução por Frederick A. Elliston e Peter McCormick (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977), p. 206-7.

[295] David Carr, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), p. 246. Para outros exames e críticas da alegada ausência de pressuposições de Husserl, veja o seguinte: Adrian Mirvish, "The Presuppositions of Husserl's Presuppositionless Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology* 26 (Maio de 1995): 147-70; Teresa Reed-Downing, "Husserl's Presuppositionless Philosophy", *Research in Phenomenology* (1990): 136-51; B. C. Postow, "Husserl's Failure to Establish a Presuppositionless Science", *Southern Journal of Philosophy* 14 (verão de 1976): 179-88.

[296] Jan W. Sarna, "On Some Presuppositions of Husserl's 'Presuppositionless' Philosophy", *Analecta Husserliana* 27 (1989): 240.

[297] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919). Este livro passou por seis edições totais em alemão, a mais recente publicada em 1971. Ele foi traduzido para várias outras línguas, incluindo uma versão italiana a partir da terceira edição alemã: *Psicologia Delle Visioni del Mondo*, trad. Vincenzo Loriga (Rome: Astrolabia, 1950); uma tradução espanhola a partir da quarta edição alemã: *Psicología de las Concepciones del Mundo*, trad. Mariano Marin Casero (Madrid: Gredos, 1967); e uma tradução japonesa: *Sekaikan no Shinrigaku*, trad. Tadao Uemura e Toshio Madea (Tokyo: Risôsha, 1971). Infelizmente a obra não foi traduzida para o inglês.

- [298] Ludwig B. Lefebre, "The Psychology of Karl Jaspers", em *The Philosophy of Karl Jaspers*, Library of Living Philosophers, edição aumentada (La Salle, Ill.: Open Court, 1981), p. 489.
- [299] Citado em Lefebre, p. 489, ênfase adicionada.
- [300] Lefebre, p. 489.
- [301] Lefebre, p. 489-90. Na p. 488 n. 38, Lefebre observa que o termo de Jaspers *Weltanschauung* é um pouco ambíguo, porque este o usa para se referir tanto a uma "visão geral da vida" como a uma "concepção do mundo", a depender se o aspecto mais concreto ou o conceitual está sendo enfatizado. Para o aspecto concreto ele tende a usar *Weltanschauung*, e para o aspecto conceitual emprega tipicamente *Weltbild*. Ele também complica as coisas ao usar *Weltanschauung* em referência tanto a atitudes individuais como a sistemas religiosos e filosóficos.
- [302] Walter Kaufmann, "Jaspers' Relation to Nietzsche", em *The Philosophy of Karl Jaspers*, p. 414.
- [303] Kaufmann, p. 411, 417. Para a discussão de Hegel e Kant por Jaspers, veja a sua obra *Psychologie*, p. 323-32 e 408-28 respectivamente.
- [304] Karl Jaspers, "Philosophical Autobiography", em *The Philosophy of Karl Jaspers*, p. 26.
- [305] Jaspers, "Philosophical Autobiography", p. 25.
- [306] Jaspers, "Philosophical Autobiography", p. 26.
- [307] Jaspers, "Philosophical Autobiography", p. 27.
- [308] Jaspers, "Philosophical Autobiography", p. 28-29.
- [309] Oswald O. Schrag, *An Introduction to Existence, Existenz, and Transcendence: The Philosophy of Karl Jaspers* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971), p. 99.
- [310] Schrag, p. 102-3. Veja Jaspers, *Psychologie*, p. 202-47. Para discussões adicionais sobre o conceito de "situações últimas", veja Charles F. Wallraff, *Karl Jaspers: An Introduction to His Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 141-66, e Edwin Latzel, "The Concept of 'Ultimate Situation' in Jaspers' Philosophy", em *The Philosophy of Karl Jaspers*, p. 177-208. Ao final desta última obra há uma breve bibliografia de outras obras sobre esse tema. Jaspers aprofunda suas reflexões sobre esse tema posteriormente na sua carreira em seu livro *Philosophy*, vol. 2, trad. E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 177-218.
- [311] Karl Jaspers, *Basic Philosophical Writings*, editado, traduzido e com introdução por Edith Ehrlich, Leonard H. Ehrlich e George B. Pepper (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1986), p. 96.
- [312] Citado em Schrag, p. 103.
- [313] Jaspers, *Psychologie*, p. 252-69.
- [314] Jaspers, *Psychologie*, p. 269-88.
- [315] Schrag, p. 103-4; veja Jaspers, *Psychologie*, p. 289-305.
- [316] Citado de Latzel, p. 185.
- [317] Schrag, p. 104-5; veja Jaspers, *Psychologie*, p. 306-81.
- [318] Schrag, p. 105-6; veja Jaspers, *Psychologie*, p. 387-407.

- [319] Citado em Wallraff, p. 150.
- [320] Jaspers, *Psychologie*, p. 123-33.
- [321] Jaspers, *Psychologie*, p. 133-88.
- [322] Schrag, p. 102.
- [323] Jaspers, *Psychologie*, p. 44-121.
- [324] Citado em Schrag, p. 100.
- [325] Elisabeth Young-Bruehl, *Freedom and Karl Jaspers' Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 211. Como Jaspers, Ernest Becker argumentou que o medo da morte é uma forte motivação inconsciente para a produção de cosmovisões alternativas. Para uma discussão sobre isso, veja Eugene Webb, "Ernest Becker and the Psychology of Worldviews", *Zygon* 33 (1998): 71-86.
- [326] Young-Bruehl, p. 211.
- [327] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, tradução, introdução e léxico por Albert Hofstadter, *Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1982), p. 10.
- [328] Veja Martin Heidegger, "Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*", em *Karl Jaspers in der Diskussion*, ed. Hans Saner (Munich: R. Piper, 1973), p. 70-100. A avaliação também está em *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, ed. F.-W. von Herrmann (Frankfurt: Klostermann, 1976), 9:1-44. A obra não foi traduzida para o inglês.
- [329] Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 137. Nas p. 137-48, uma análise por Kisiel do ensaio de Heidegger do livro de Jaspers.
- [330] David Farrell Krell, *Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1986), p. 11-12. O material de Krell se encontra duplicado em "Toward *Sein und Zeit*: Heidegger's Early Review of Jaspers' 'Psychologie der Weltanschauungen'", *Journal of the British Society for Phenomenology* 6 (1975): 147-56.
- [331] Krell, *Intimations of Mortality*, p. 12. Os números de página no texto são para a peça publicada em Heidegger, "Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*".
- [332] Krell, *Intimations of Mortality*, p. 12-13.
- [333] Krell, *Intimations of Mortality*, p. 13-14.
- [334] Krell, *Intimations of Mortality*, p. 14-15.
- [335] Krell, *Intimations of Mortality*, p. 15-17.
- [336] Krell, *Intimations of Mortality*, p. 17-22. Em sua correspondência pessoal, Jaspers reconheceu a crítica efetiva de Heidegger ao seu livro, especialmente com respeito às deficiências do seu método. Contudo, ele sutilmente apontou, de forma *tu quoque*, que Heidegger também carece de um "método positivo" que seja de sua autoria. Jaspers escreve: "De todos os ensaios que já tenho lido, o seu é a meu ver o que vai mais fundo ao cerne das minhas ideias. Ele me tocou de fato profundamente. Todavia, ainda sinto falta — nas discussões do 'eu sou' e do 'histórico' — o [seu próprio] método positivo". Citado em Kisiel, *The Genesis*, p. 527 n. 5.

- [337] Martin Heidegger, *Ser e tempo – Parte II*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 13ª ed. (Petrópolis: Vozes, 2005), p. 135 n. 69.
- [338] Martin Heidegger, *Ser e tempo – Parte II*, p. 31 n. 12.
- [339] Martin Heidegger, *Ser e tempo – Parte II*, p. 91.
- [340] Martin Heidegger, *Ser e tempo – Parte II*, p. 91 n. 41.
- [341] Martin Heidegger, “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungs problem”, em *Zur Bestimmung der Philosophie*, em *Gesamtausgabe*, ed. Bernd Heimbüchel, vol. 56/57 (Frankfurt: Klostermann, 1987), p. 3-117. Esta obra não está disponível em inglês.
- [342] Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Para o alemão, veja *Die Grundproblem der Phänomenologie*, em *Gesamtausgabe*, ed. F.-W. von Herrmann, vol. 24 (Frankfurt: Klostermann, 1975, 1989).
- [343] Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984). Para o alemão, veja *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, em *Gesamtausgabe*, ed. Klaus Held, vol. 26 (Frankfurt: Klostermann, 1978).
- [344] Por causa da brevidade do terceiro texto, e porque repete muitos dos temas contidos no segundo tratado, esse documento não será analisado nesta obra. Contudo, para uma discussão desse material, veja Robert Bernasconi, *Heidegger in Question: The Art of Existing*, Philosophy and Literary Theory (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1993), p. 28-31. Outros examinaram o contraste de Heidegger entre a filosofia científica e a cosmovisão. Veja Ingo Farin, “Heidegger’s Early Philosophy between World-View and Science”, *Southwest Philosophy Review* 14 (1997): 86-94; Tom Rockmore, “Philosophy or Weltanschauung? Heidegger on Honigswald”, *History of Philosophy Quarterly* 16 (1999): 97-115.
- [345] Citado em Kisiel, *The Genesis*, p. 39. Além do longo tratamento desse curso por Kisiel nesta obra (p. 38-59), ele também resumiu seu conteúdo em “Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask”, em *Emil Lask and the Search for Concreteness*, ed. Deborah G. Chaffin (Athens: Ohio University Press, 1993). Veja também sua discussão em “The Genesis of *Being and Time*”, *Man and World* 25 (1992): 21-37.
- [346] Citado em George Kovacs, “Philosophy as Primordial Science in Heidegger’s Courses of 1919”, em *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, ed. Theodore Kisiel and John van Buren, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 94.
- [347] Citado em Kisiel, *The Genesis*, p. 17.
- [348] Heidegger, *Basic Problems*, p. 4. Nos parágrafos seguintes, os números de página no texto são deste livro.
- [349] Heidegger também cita referências às cosmovisões democrática, pessimista e medieval. Ele nota a observação de Schleiermacher de que uma cosmovisão torna o conhecimento de Deus completo, e também menciona o comentário de Bismarck sobre as estranhas cosmovisões das pessoas inteligentes.
- [350] Essa palestra foi originalmente proferida em 9 de junho de 1938 sob o título *The Establishing by Metaphysics of the Modern World Picture* [O estabelecimento pela metafísica da imagem de mundo moderna]. Ela foi realizada na “Society for Aesthetics, Natural Philosophy, and Medicine” em Freiburg, Breisgau. O tema para esse encontro foi o estabelecimento da cosmovisão moderna. Os 15 apêndices que acompanham a peça

faziam parte da palestra original, mas não foram apresentados. O texto de Heidegger foi publicado várias vezes, incluindo o seguinte: “Die Zeit des Weltbildes”, em *Holzwege*, em *Gesamtausgabe*, ed. F.-W. von Herrmann, vol. 5 (Frankfurt: Klostermann, 1977), p. 75-113. Para traduções em inglês, veja “The Age of the World Picture”, em *The Question concerning Technology and Other Essays*, tradução e introdução por William Lovitt (New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1977), p. 115-54 (as referências de páginas no texto são desta tradução); Marjorie Green, trad., “The Age of the World View”, *Boundary 4* (1976): 341-55. A afirmação de que a palestra de Heidegger é um “recuo” da obra de Jaspers é de Krell, *Intimations of Mortality*, p. 178 n. 6.

[351] Heidegger (p. 116-17) faz o interessante comentário de que a perda dos deuses, que na sua mente não necessariamente se traduz em ateísmo bruto, é em grande parte culpa da igreja por razões relativas a *Weltanschauung*. Ele escreve: “A perda dos deuses é um processo duplo. De um lado, a imagem de mundo é cristianizada, desde que a causa do mundo é apresentada como infinita, incondicional e absoluta. De outro, a cristandade transforma a doutrina cristã numa cosmovisão (a cosmovisão cristã), e se faz assim moderna e atualizada. A perda dos deuses é a situação de indecisão em relação a Deus e aos deuses. A cristandade tem a maior participação na ocorrência disso”. A última das duas razões é especialmente intrigante. O cristianismo, na tentativa de ser moderno transformando-se numa cosmovisão, aparentemente violou sua própria natureza, ou foi privado de algo essencial, e contribuiu para a incerteza contemporânea em relação à divindade. Assim, ao que parece, a “cosmovisão”, como Heidegger pelo menos a interpreta, seria incompatível com o cristianismo tradicional.

[352] C. S. Lewis trata de temas parecidos no capítulo 3 do seu profético *The Abolition of Man* (New York: Simon and Schuster, Touchstone, 1996).

[353] Jürgen Habermas, “Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective”, em *Heidegger: A Critical Reader*, ed. Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1992), p. 186. As referências de página neste parágrafo são dessa obra.

[354] Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1990), p. 23. Para comentários parecidos, veja Richard Rorty, “Heidegger, Contingency, and Pragmatism”, em *Heidegger: A Critical Reader*, p. 209-30.

[355] Martin Heidegger, *Ser e tempo – Parte II*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 13ª ed. (Petrópolis: Vozes, 2005), p. 103.

[356] Kisiel, *The Genesis*, p. 430.

[357] Martin Heidegger, “‘Only a God Can Save Us’: The Spiegel Interview (1966)”, em *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, n.d.), p. 57. Essa entrevista pode ser encontrada em *Der Spiegel* 23 (1966): 193-219.

[358] Oferecerei uma breve resposta a essas questões sobre Heidegger no capítulo 11.

[359] Nicholas F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, SUNY Series in Philosophy (Albany: State University of New York Press, 1981), p. 48. Gier discute em várias partes desse livro (p. 49-71, 101-2, 113) a associação de Wittgenstein com a filosofia de vida e a adoção deste da filosofia de cosmovisão. Em resumo ele diz: “O pluralismo radical de Wittgenstein, que se baseia na possibilidade de diferentes cosmovisões e imagens de mundo,

definitivamente evita a depreciação do ‘caso particular’ e preserva a plenitude e riqueza da experiência vivida” (p. 48).

[360] Adaptado de James C. Edwards, *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life* (Tampa: University Presses of Florida, 1982), p. 184-85.

[361] Ludwig Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, trad. José Carlos Bruni (São Paulo: Nova Cultural, 1999), §115 (p. 65).

[362] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §309 (p. 109).

[363] Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, trad. G. E. M. Anscombe (Los Angeles: University of California Press, 1970), §461 (p. 82e).

[364] Henry LeRoy Finch, *Wittgenstein: The Later Philosophy — an Exposition of the “Philosophical Investigations”* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977), p. 246.

[365] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. José Arthur Giannotti (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968), §§6.371, 6.372 (p. 125).

[366] Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright em colaboração com Heikki Nyman, trad. Peter Winch (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 78e.

[367] Citado em Gier, p. 62.

[368] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer’s “Golden Bough”*, ed. Rush Rhees, trad. A. C. Miles, rev. Rush Rhees (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), p. 8e-9e.

[369] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §122 (p. 67).

[370] Judith Genova, *Wittgenstein: A Way of Seeing* (New York: Routledge, 1995), p. 50. Para os outros dois usos de *Weltanschauung* nos escritos de Wittgenstein, veja seu *Notebooks, 1914-1916*, ed. G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe, trad. G. E. M. Anscombe (New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1969), 05.06; e *Da certeza*, trad. Maria Elisa Costa (Lisboa: Edições 70, 1969), §§421-22 (p. 119).

[371] James Edwards, p. 184.

[372] Finch, p. 7. Uma distinção tão nítida no pensamento e na carreira de Wittgenstein é algo que foi recentemente questionado por vários intérpretes da sua obra. Veja *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2ª ed. (1999), s. v. “Wittgenstein, Ludwig”, para uma breve discussão sobre esse assunto.

[373] Gordon Hunnings, *The World and Language in Wittgenstein’s Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1988), p. 244.

[374] Norman Malcomb, “Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, em *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, ed. George Pitcher (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1966), p. 91.

[375] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §19 (p. 32).

[376] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §23 (p. 35). Neste contexto, Wittgenstein segue adiante e sugere que seu leitor “imagine a multiplicidade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos e outros: Comandar, e agir segundo comandos — Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas — Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) — Relatar um acontecimento — Conjeturar sobre o acontecimento — Expor uma hipótese e prová-la — Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas — Inventar uma história; ler — Representar teatro — Cantar uma cantiga de roda — Resolver enigmas — Fazer uma anedota; contar — Resolver um

exemplo de cálculo aplicado — Traduzir de uma língua para outra — Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar” (p. 35-36).

[377] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §23 (p. 35), ênfase adicionada.

[378] Finch, p. 90.

[379] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §241 (p. 98).

[380] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Ili (p. 165).

[381] Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Ilixi (p. 203).

[382] Citado em Gier, p. 70.

[383] Gier, p. 68.

[384] James Edwards, p. 168-74.

[385] Finch, p. 221-22.

[386] Finch, p. 222. Para as metáforas de Wittgenstein, veja *Da certeza*, §152 (p. 55), §97 (p. 41), §211 (p. 69), §341 (p. 99). As referências no texto a seguir são de *Da certeza*.

[387] Genova, p. 208 n. 13.

[388] Vários autores tentaram esboçar a cosmovisão básica de Wittgenstein, incluindo K. Kollenda, “Wittgenstein’s *Weltanschauung*”, *Rice University Studies* 50 (1961): 23-37; J. F. Miller, “Wittgenstein’s *Weltanschauung*”, *Philosophical Studies* 13 (1964): 127-40; Wilhelm Baum, “Ludwig Wittgenstein’s World View”, *Ratio* 22 (Junho de 1980): 64-74.

[389] Gertrude D. Conway, *Wittgenstein on Foundations* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1989), p. 168.

[390] Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett, 1978), p. x.

[391] Donald Davidson, “The Myth of the Subjective”, em *Relativism: Interpretation and Confrontation*, editado e com introdução de Michael Krausz (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989), p. 160.

[392] C. I. Lewis, *Mind and the World Order* (New York: Scribner, 1929), p. 38.

[393] Lewis, p. 36.

[394] Steven D. Edwards, *Relativism, Conceptual Schemes, and Categorical Frameworks*, Avebury Series em Philosophy of Science (Brookfield, Vt.: Gower, 1990), p. 120.

[395] Joseph Runzo, *World Views and Perceiving God* (New York: St. Martin’s Press, 1993), p. 43 n. 3a.

[396] Nicholas Rescher, “Conceptual Schemes”, em *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, ed. Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr. e Howard K. Wettstein (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), p. 330-31.

[397] Esse artigo de Davidson foi originalmente apresentado como o discurso presidencial no sétimo encontro anual da Divisão Oriental da Associação Filosófica Americana em Atlanta, Ga., em 28 de dezembro de 1973. É encontrado em *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (Novembro de 1973-74): 5-20, e também no trabalho de Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon, 1984), 183-98. Também está disponível em *Relativism: Cognitive and Moral*, editado e com introdução por Jack W. Meiland e Michael Krausz (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982), p. 66-79. Barry Stroud apresentou um argumento parecido com o de Davidson em seu “Conventionalism and the Indeterminacy of Translation”, em *Words and*

Objections: Essays on the Work of W. V. Quine, ed. Donald Davidson e J. Hintikka (Dordrecht: Reidel, 1969), p. 89-96.

[398] Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, em *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. xviii; as referências às páginas no texto são deste volume.

[399] Um dos interlocutores de Davidson que implementou seus argumentos para os seus próprios propósitos é Richard Rorty em seu “The World Well Lost”, em *Consequences of Pragmatism: Essays: 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 649-65.

[400] Davidson, “Myth of the Subjective”, p. 159-60.

[401] W. V. O. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, em *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1953), p. 20-46.

[402] Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, p. 41.

[403] Para a resposta de Quine à proposta de Davidson, veja seu ensaio “On the Very Idea of a Third Dogma”, em *Theories and Things* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), p. 38-42.

[404] Esta seção é parcialmente baseada em Robert Kraut, “The Third Dogma”, em *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1986), p. 400-403.

[405] Davidson, “Myth of the Subjective”, p. 171.

[406] Davidson, “Myth of the Subjective”, p. 163.

[407] J. E. Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 197.

[408] Frank B. Farrell, *Subjectivity, Realism, and Postmodernism — the Recovery of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 133.

[409] Respostas proeminentes a Davidson incluem Kraut, p. 398-416; Quine, “On the Very Idea”, p. 38-42; Rescher, p. 323-45; Chris Swoyer, “True For”, em *Relativism: Cognitive and Moral*, p. 81-108; Alasdair MacIntyre, “Relativism, Power, and Philosophy”, em *Relativism: Interpretation and Confrontation*, p. 182-204.

[410] Kraut, p. 414.

[411] Kraut, p. 415.

[412] George Lakoff e Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 3. Stephen C. Pepper descreveu o papel das “metáforas raízes” como uma abordagem para a visão do mundo em sua obra *World Hypotheses: A Study in Evidence* (Berkeley: University of California Press, 1970).

[413] Rescher, p. 326; as referências de página no texto no restante desta seção são ao artigo de Rescher “Conceptual Schemes”.

[414] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. Geoff Bennington e Brian Massumi, prefácio de Fredric Jameson, *Theory and History of Literature*, vol. 10 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. xxiv.

[415] William Rowe, “Society after the Subject, Philosophy after the Worldview”, em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, *Christian Studies Today* (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 174.

[416] Marshall, Griffioen e Mouw, introdução à *Stained Glass*, p. 12.

- [417] Howard Snyder, "Postmodernism: The Death of Worldviews?" em seu *EarthCurrents: The Struggle for the World's Soul* (Nashville: Abingdon, 1995), p. 213-30.
- [418] Walter Truett Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be: Theatrical Politics, Ready-to-Wear Religion, Global Myths, Primitive Chic, and Other Wonders of the Postmodern World* (San Francisco: Harper and Row, 1990), p. 90.
- [419] Terry Eagleton, *Literary Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 131.
- [420] J. Richard Middleton e Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), p. 33.
- [421] Jacques Derrida, *A escritura e a diferença*, 2ª ed., trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva (São Paulo: Perspectiva, 1995), p. 230.
- [422] Jacques Derrida, *Gramatologia*, trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro (São Paulo, Perspectiva, 1973), p. 194.
- [423] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 52. Veja também seu *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 1-27 [em português: *Margens da filosofia*, trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães (Campinas: Papirus, 1991)].
- [424] Jacques Derrida, *A escritura e a diferença*, p. 232.
- [425] Derrida, *Of Grammatology*, p. 329-30.
- [426] Middleton e Walsh, p. 33.
- [427] Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, 23ª ed. (Petrópolis: Vozes, 2003), p. 122.
- [428] Berger e Luckmann, p. 122-23.
- [429] Berger e Luckmann, p. 123.
- [430] Citado como epigrama em Anderson, *Reality*, p. vi.
- [431] Berger e Luckmann, p. 124.
- [432] Walter Truett Anderson, ed., *The Truth about the Truth: De-Confusing and Re-Constructing the Postmodern World* (New York: Putnam, a Jeremy P. Tarcher/Putnam Book, 1995), p. 36.
- [433] Middleton e Walsh, p. 34.
- [434] Berger e Luckmann, p. 124.
- [435] Edward W. Said, "Michel Foucault, 1926-1984", em *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, ed. Jonathan Arac (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988), p. 1.
- [436] Michel Foucault, posfácio a *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 208.
- [437] Said, p. 10-11.
- [438] Said, p. 10.
- [439] Pamela Major-Poetzl, *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983), p. 23. David Carr, *Interpreting Husserl: Critical*

and Comparative Studies (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), p. 220-21, acredita que *epistemes* são equivalentes a esquemas conceituais ou cosmovisões, embora reconheça que o próprio Foucault negue seus isomorfismos a cosmovisões ou a um *Zeitgeist* cultural.

[440] Michel Foucault, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, trad. Salma Tannus Muchail (São Paulo: Martins Fontes, 2000), p. 230.

[441] Michel Foucault, *A arqueologia do saber*, 7ª ed., trad. Luiz Felipe Baeta Neves (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008), p. 214.

[442] Foucault, *A arqueologia do saber*, p. 19.

[443] Subsequente a *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, World of Man (New York: Random House, 1970; Vintage Books, 1973), p. 168. [N. do T.]

[444] Foucault, *The Order of Things*, p. x.

[445] Foucault, *A arqueologia do saber*, p. 17.

[446] Major-Poetzi, p. 21.

[447] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, trad. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham e Kate Soper (New York: Pantheon Books, 1980), p. 83, 85.

[448] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trad. A. M. Sheridan Smith (New York: Random House, Pantheon Books, 1972), p. 234.

[449] Sheldon S. Wolin, "On the Theory and Practice of Power", em *After Foucault*, p. 186.

[450] Foucault, *Power/Knowledge*, p. 131.

[451] Michel Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 20ª ed., trad. Raquel Ramalhete (Petrópolis: Vozes, 1999), p. 27.

[452] Foucault, *A arqueologia do saber*, p. 214.

[453] Richard Gelwick, *The Way of Discovery: An Introduction to the Thought of Michael Polanyi* (New York: Oxford University Press, 1977), p. 137.

[454] Michael Polanyi, "Why Did We Destroy Europe?", *Studium Generale* 23 (1970): 909-16, citado em Gelwick, p. 160 n. 1.

[455] Gelwick, p. 3.

[456] Michael Polanyi, "Works of Art" (palestras não publicadas na Universidade do Texas e na Universidade de Chicago, Fevereiro-Maio de 1969), p. 30, citado em Gelwick, p. 5-6.

[457] Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958, 1962), p. vii. Este livro é baseado nas Palestras Gifford de Polanyi realizadas na Universidade de Aberdeen em 1951-52.

[458] Polanyi, *Personal Knowledge*, p. viii.

[459] Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 3. A concepção de conhecimento de Polanyi parece estar intimamente relacionada com a ideia bíblica de que o coração humano é o centro unificador e a sede do intelecto, da emoção e da vontade e, conseqüentemente, é de onde procedem as fontes da vida (Provérbios 4.23).

[460] Polanyi, *Personal Knowledge*, p. vii.

[461] Gelwick, p. 65-66.

[462] Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966), p. 4.

[463] Polanyi, *The Tacit Dimension*, p. x.

[464] Polanyi, *Personal Knowledge*, p. vii-viii; as referências de página nos parágrafos a seguir do texto são a essa obra.

[465] Gelwick, p. 139-41.

[466] Harry Prosch, *Michael Polanyi: A Critical Exposition* (Albany: State University of New York Press, 1986), p. 124.

[467] Thomas Kuhn, *Scientific Change*, ed. A. Crombie (New York: Basic Books, 1963), p. 392, citado em Gelwick, p. 128.

[468] Thomas S. Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, 5ª edição (São Paulo: Perspectiva, 1998). As vendas desse livro, uma das obras acadêmicas mais importantes publicadas na última metade do século XX, teve aproximadamente uma tiragem de 750 mil cópias na língua inglesa até meados dos anos de 1990, e por essa época já havia sido traduzida em 19 línguas diferentes. Para a bibliografia dessas traduções, veja Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, trad. Alexander T. Levine, prefácio de Thomas S. Kuhn (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. xv n. 2.

[469] Gary Gutting, "Introduction", em *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, ed. Gary Gutting (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980), p. v, 1.

[470] Veja Carl Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: Free Press, 1965); Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press, 1950); Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchison, 1959).

[471] Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), p. vii.

[472] Aqueles que defendem a abordagem de Kuhn e promovem a agenda dele para uma nova filosofia da ciência da própria maneira e no próprio idioma deles incluem os seguintes: N. R. Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); Paul Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975); Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding* (Bloomington: Indiana University Press, 1961); Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", em *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos e A. Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 91-195. Antecipações desses desenvolvimentos na filosofia da ciência incluem pensadores do século XIX e início do século XX como William Whewell, *The Philosophy of the Inductive Sciences* (London: Parker, [1847], 1945), cap. 2, que argumentou que o que os cientistas tomam como fatos são uma função da teoria que eles defendem. Ludwick Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, trad. F. Bradley e T. J. Trenn (Chicago: University of Chicago Press, [1921], 1979), argumentou pela existência do que chamou de "estilos de pensamento" ou "coletivos de pensamento" que não eram apenas modos de pensar, mas também constituíam o contexto em que a ciência era conduzida. Finalmente, R. G. Collingwood, *Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon, 1940), desenvolveu a ideia de que todos os empreendimentos intelectuais, a ciência incluída, se baseavam numa sequência de perguntas e respostas, cada par pressupondo outro, e que o constructo inteiro estava baseado no fundamento de pressuposições absolutas.

[473] Kuhn, *A estrutura*, p. 19.

[474] Carl G. Hempel, “Thomas Kuhn, Colleague and Friend”, em *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, ed. Paul Horwich (Cambridge: MIT Press, 1993), p. 7-8.

[475] Veja James Conant, *Science and Common Sense* (New Haven: Yale University Press, 1951). Para um relato útil do trabalho pioneiro de Conant que preparou o caminho para Kuhn, veja a obra de Robert D’Amico, *Historicism and Knowledge* (New York: Routledge, 1989), p. 32-51. Kuhn reconhece sua dívida com Conant no prefácio de *A estrutura*, p. 16.

[476] Kuhn reconhece sua dívida com Polanyi em *A estrutura*, p. 69, n. 1. Para uma discussão útil ligando os conhecimentos tácito e pessoal de Polanyi com *Weltanschauung* e o empreendimento científico, veja Vladimir A. Zviglyanich, *Scientific Knowledge as a Cultural and Historical Process*, ed. Andrew Blasko e Hilary H. Brandt (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1993), p. 233-44. O terceiro capítulo, intitulado “Scientific Knowledge in the Context of Human Activity and Culture”, contém uma discussão sobre “as suposições de *Weltanschauung* e a influência delas como ‘conhecimento tácito’”.

[477] Edwin Hung, *The Nature of Science: Problems and Perspectives* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1997), p. 340, 355, 368, 370. Floyd Merrell, em *A Semiotic Theory of Texts* (New York: Mouton de Gruyter, 1985), p. 42, de maneira similar, chama a proposta de Kuhn de “hipótese de *Weltanschauung*”, que ele explica na seguinte declaração: “A atividade científica, de acordo com essa hipótese, é governada por cosmovisões holísticas tudo-ou-nada, ou, para usar o termo de Kuhn, ‘paradigmas’”.

[478] Gutting, p. 12.

[479] Hung, p. 368.

[480] Essas características são encontradas em Ian Barbour, “Paradigms in Science and Religion”, em *Paradigms and Revolutions*, p. 223-26.

[481] Margaret Masterson, “The Nature of a Paradigm”, em *Criticism and the Growth of Knowledge*, p. 59-89, alegadamente descobriu até 21 nuances de paradigma em *A estrutura*. Ao responder a seus críticos a respeito da sua ideia de paradigma, o próprio Kuhn declarou: “Nenhum aspecto do meu ponto de vista evoluiu mais desde que o livro [*A estrutura*] foi escrito”. Veja sua obra “Reflections on My Critics”, em *Criticism and the Growth of Knowledge*, p. 234.

[482] Kuhn, *A estrutura*, p. 13.

[483] Gutting, p. 1-2.

[484] Kuhn, *A estrutura*, p. 226.

[485] Kuhn, *A estrutura*, p. 44-45.

[486] Hung, p. 370.

[487] Hoyningen-Huene, p. 223.

[488] Kuhn, *A estrutura*, p. 25. Veja também p. 83, 128, 190, 191, 245. As referências de página no texto que segue são de *A estrutura*.

[489] Hoyningen-Huene, p. 36. Veja também a análise útil desse tema por Ian Hacking, “Working in a New World: The Taxonomic Solution”, em *World Changes*, p. 275-310.

[490] Kuhn, “*A estrutura*”, p. 163.

[491] John Searle, “Is There a Crisis in American Higher Education?” *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 46 (s. d.): 24-47, citado em Phillip E. Johnson,

Reason in the Balance: The Case against Naturalism in Science, Law, and Education (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), p. 116.

[492] Ernan McMullin, "Rationality and Paradigm Change in Science", em *World Changes*, p. 71.

[493] Hesse, p. xiv. A associação de jogos de linguagem com um relativismo nascido de paradigmas kuhnianos também é discutida por A. Maudgil, "World Pictures and Paradigms: Wittgenstein and Kuhn", em *Reports of the Thirteenth International Wittgenstein-Symposium*, ed. P. Weingartner e G. Schurz (Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1988), p. 285-90.

[494] Seu posfácio à edição de 1969 de *A estrutura* é uma de suas respostas. Veja também seu ensaio "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice", em sua obra *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 320-39.

[495] Veja Hung, p. 434-38, 440-52.

[496] Israel Scheffler, *Science and Subjectivity*, 2ª ed. (Indianapolis: Hackett, 1982); Paul Thagard, *Conceptual Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Paul R. Gross e Norman Levitt, *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994).

[497] Lakatos, p. 91-195; Larry Laudan, *Progress and Its Problems* (Berkeley: University of California Press, 1977).

[498] No capítulo 10 vou lidar com várias das questões listadas neste resumo.

[499] Para uma consideração de Polanyi como um pensador pós-moderno, veja Jerry H. Gill, *The Tacit Mode: Michael Polanyi's Postmodern Philosophy* (Albany: SUNY Press, 2000).

[500] Nicholas Wolterstorff, "The Grace That Shaped My Life", em *Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of Eleven Leading Thinkers*, ed. Kelly James Clark (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), p. 270.

[501] Por exemplo, veja Barry Barnes, *T. S. Kuhn and Social Science* (New York: Columbia University Press, 1982).

[502] Com base em *Knowledge and Human Interests* de Jurgen Habermas, Mary Hesse, em *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), p. 169-73, compara as doutrinas das ciências pré e pós-positivista e traça o perfil da reaproximação que resultou entre as ciências social e natural. Uma análise parecida é feita por Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics* 25 (1971): 3-51.

[503] Nesse sentido, note o seguinte comentário de Karl Mannheim, em "On the Interpretation of Weltanschauung" de *From Karl Mannheim*, editado e com introdução por Kurt H. Wolff (New York: Oxford University Press, 1971), p. 12: Esse conjunto emergente de questões [sobre *Weltanschauung* nas ciências sociais] não pode ser tratado nos seus méritos, a menos que a pessoa esteja pronta para se emancipar dos princípios metodológicos da ciência natural; pois nas ciências naturais, onde problemas desse tipo necessariamente faltam, não encontramos nada sequer ligeiramente análogo aos padrões de pensamento com os quais temos de lidar em cada passo do caminho nas ciências culturais".

[504] Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, eds., introdução a *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Christian Studies Today (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 12. Nessa ótica, a interface entre geografia e cosmovisão foi explorada numa conferência em agosto de 1996 na Calvin [College] Center for Christian Scholarship. Para os trabalhos da conferência, veja Henk Aay e Sander Griffioen, eds., *Geography and Worldview: A Christian Reconnaissance* (Lanham, Md.: Calvin Center Series and University Press of America, 1998). Veja especialmente o ensaio “Perspectives, Worldviews, Structures” de Sander Griffioen que examina os benefícios e perigos da cosmovisão para as ciências sociais, p. 125-43.

[505] Marshall, Griffioen e Mouw, p. 11.

[506] Para um material complementar ao que apresento aqui sobre esse tópico geral, veja Sander Griffioen, “The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits”, em *Stained Glass*, p. 81-118.

[507] Por exemplo, Devora Carmil e Shlomo Brenznitz, “Personal Trauma and World View — Are Extremely Stressful Experiences Related to Political Attitudes, Religious Beliefs, and Future Orientation?”, *Journal of Traumatic Stress* 4 (Julho de 1991): 393-406; Anne V. Sutherland, “Worldframes and God-Talk in Trauma and Suffering”, *Journal of Pastoral Care* 49 (1995): 280-92; L. J. Myers, “Identity Development and Worldview — toward an Optimal Conceptualization”, *Journal of Counseling and Development* 70 (1991): 54-63; Bryce Bernell Augsberger, “World View, Marital Satisfaction and Stability” (tese de Ph.D., University of Denver, 1986); Carol C. Molcar, “Effects of World View on Purpose in Life”, *Journal of Psychology* 122 (Julho de 1988): 365-71.

[508] Sigmund Freud, “Inhibitions, Symptoms and Anxiety”, em “*An Autobiographical Study*”, “*Inhibitions, Symptoms and Anxiety*”, “*The Question of Lay Analysis*”, and *Other Works*, vol. 20 em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trad. James Strachey (London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1962), p. 95.

[509] Freud, “Inhibitions, Symptoms and Anxiety”, p. 96.

[510] Sigmund Freud, “The Question of a Weltanschauung”, em *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*, vol. 22 em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, p. 158-82. As referências de página no texto que segue são a esse trabalho.

[511] Seria útil apresentar, a partir da obra “The Question”, p. 161-75, um esboço dos argumentos de Freud pelos quais ele tenta estabelecer o triunfo da cosmovisão científica sobre a religiosa. No entender de Freud, a religião, e somente a religião, é o inimigo sério da ciência. A religião tem as emoções humanas mais fortes a seu serviço. Porque é uma cosmovisão consistente e autocontida, ela persiste até hoje. Onde Freud acha que deveria dar uma resposta para ela. Ele argumenta que a *Weltanschauung* religiosa cumpre três funções. Primeiro, ela satisfaz a sede humana por conhecimento. Segundo, ela abrande o medo dos perigos e das vicissitudes da vida. Terceiro, ela emite preceitos e determina proibições e restrições. Apesar dessas importantes funções, a ciência enraizada no naturalismo demonstrou que a religião é um caso humano e não é capaz de suportar a análise crítica, especialmente no que diz respeito às questões dos milagres, da origem do Universo e do problema do mal. Além disso, a própria psicanálise mostrou como a cosmovisão religiosa se originou da impotência das crianças, impondo a necessidade da proteção paterna em todo o Universo. Embora alguns possam objetar que é inadequado a ciência criticar algo tão sublime e significativo como a religião, Freud responde dizendo que

a religião não tem o direito de restringir o pensamento e eximir a si mesma da análise crítica. A restrição religiosa ao pensamento tem produzido danos enormes, como biografias individuais têm demonstrado. Em resposta, os religiosos apontam as limitações da ciência: o que ela tem realizado e irá realizar? Ela não pode trazer consolo e exaltação. Não pode apresentar uma visão coerente do Universo — de seu passado, presente ou futuro. Suas descobertas fragmentadas são internamente inconsistentes, suas leis e interpretações são apenas provisoriamente verdadeiras, sendo amiúde revisadas. A resposta de Freud é apontar para a história recente da realização científica e destacar sua juventude. Com o tempo, todos os obstáculos no caminho da ciência serão superados. Sua conclusão é: “As coisas não parecem tão ruins no negócio da ciência” (p. 174). À luz desses argumentos, Freud declara que a ciência é a autoridade cognitiva e cultural exclusiva. O único recurso para a religião é admitir que ela proclama a “verdade” num sentido superior, inverificável. Optar, no entanto, por uma epistemologia não-racional ou irracional é perder toda a influência sobre a massa da humanidade, pois ela não teria nenhum peso epistêmico real. Assim, com base nesses argumentos, Freud proclama a vitória da cosmovisão científica sobre a religiosa. Evidentemente, uma crítica mais elaborada de Freud à religião é encontrada em sua obra *The Future of an Illusion* [O futuro de uma ilusão].

[512] Veja, por exemplo, S. A. Figueira, “Common (Under)Ground in Psychoanalysis – the Question of a *Weltanschauung* Revisited”, *International Journal of Psycho-Analysis* 71 (1990): 65-75; P. L. Rudnysky, “A Psychoanalytic *Weltanschauung*”, *Psychoanalytic Review* 79 (verão de 1992): 289-305; B. Wood, “The Religion of Psychoanalysis”, *American Journal of Psychoanalysis* 40 (1980): 13-26.

[513] Citado em Albert William Levi, *Philosophy and the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 1959), p. 151.

[514] Levi, p. 153.

[515] Stanton L. Jones e Richard E. Butman, *Modern Psycho-Therapies: A Comprehensive Christian Appraisal* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991), p. 67.

[516] Levi, p. 160.

[517] Originalmente, esse foi um discurso dado na conferência de psicologia, em Zurique, 26 de setembro de 1942. Foi publicado como “Psychotherapie und Weltanschauung”, *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen* 1 (1943): 3, 157-64. Esta discussão está baseada em C. G. Jung, “Psychotherapy and a Philosophy of Life”, em *The Practice of Psychotherapy: Essays on the Psychology of the Transference and Other Subjects*, trad. R. F. C. Hull, Bollingen Series 20, 2ª ed. (New York: Pantheon Books, 1966), p. 76-83. As referências de página no texto que segue são a esse trabalho.

[518] Richard M. Ryckman, *Theories of Personality*, 3ª ed. (Monterey, Calif.: Brooks/Cole, 1985), p. 62.

[519] Jones e Butman, p. 121.

[520] A ideia de “cosmopatologia” é de William Rowe, “Society after the Subject, Philosophy after the Worldview”, em *Stained Glass*, p. 159.

[521] Veja, por exemplo, Orlo Strunk, “The World View Factor in Psychotherapy”, *Journal of Religion and Health* 18 (Julho de 1979): 192-97; Armand M. Nicholi, “How Does the World View of the Scientist and the Clinician Influence Their Work?”, *Perspectives on Science and the Christian Faith* 41 (1989): 214-20.

[522] Para discussões adicionais sobre o papel das cosmovisões na sociologia, veja Jan Verhoogt, “Sociology and Progress: Worldview Analysis of Modern Sociology”, em *Stained*

Glass, p. 119-39. Em particular, este autor investiga uma questão kuhniana: “As cosmovisões dos sociólogos — seus valores e interesses pessoais — penetram em seu pensamento científico?” (p. 119). Para uma avaliação do próprio conceito de cosmovisão de um ponto de vista sociológico, veja Jerome Ashmore, “Three Aspects of *Weltanschauung*”, *Sociological Quarterly* 7 (primavera de 1966): 215-33.

[523] Karl Mannheim, “On the Interpretation of *Weltanschauung*”, em *From Karl Mannheim*, p. 8-58. As referências de página no texto que segue são a esse trabalho.

[524] John B. Harms, “Mannheim’s Sociology of Knowledge and the Interpretation of *Weltanschauungen*”, *Social Science Journal* 21 (Abril de 1984): 44. De acordo com Harms, Mannheim mais tarde abandonou essa esperança. Este artigo contém uma exposição substantiva do ensaio de Mannheim sobre *Weltanschauung*.

[525] Blaise Pascal, *Pensées*, trad. W. F. Trotter, em *The Great Books of the Western World*, vol. 33 (Chicago: William Benton and Encyclopaedia Britannica, 1952), p. 225 (§5.294). Para Peter L. Berger e Thomas L. Luckmann, o pensamento de Pascal resume as questões abordadas na sociologia do conhecimento. Veja sua obra “A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento”, 23ª ed. (Petrópolis: Vozes, 1985), p. 16.

[526] *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought* (1993), s. v. “sociology of knowledge”.

[527] Griffioen, “Worldview Approach”, p. 88.

[528] Charles W. Smith, *A Critique of Sociological Reasoning: An Essay in Philosophical Sociology* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), p. 110, citado em Griffioen, “Worldview Approach”, p. 88.

[529] Peter Hamilton, *Knowledge and Social Structure: An Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 121, citado em Griffioen, “Worldview Approach”, p. 88.

[530] Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, trad. Manfred S. Frings, editado e com introdução por Kenneth W. Stikkers (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 74-75.

[531] *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), s. v. “sociology of knowledge”.

[532] Max Scheler, “The Sociology of Knowledge: Formal Problems”, em *The Sociology of Knowledge: A Reader*, ed. James E. Curtis e John W. Petras (New York: Praeger, 1970), p. 178.

[533] Karl Marx, *Contribuição à crítica da economia política*, 2ª ed., trad. e introdução de Florestan Fernandes (São Paulo: Expressão Popular, 2008), p. 47. A expressão “proposição raiz” aplicada a Marx é de Berger e Luckmann, p. 17. Eis: “A sociologia do conhecimento tem sua raiz na proposição de Marx que declara ser a consciência do homem determinada por seu ser social”.

[534] Berger e Luckmann, p. 14, com ênfase de Berger e Luckmann (no original).

[535] Berger e Luckmann, p. 29.

[536] Berger e Luckmann, p. 29-30.

[537] Berger e Luckmann, p. 14.

[538] Peter L. Berger, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, trad. José Carlos Barcellos (São Paulo: Paulinas, 1985), p. 36-37.

- [539] Berger e Luckmann, p. 17.
- [540] Por exemplo, veja John McMurtry, *The Structure of Marx's World-View* (Princeton: Princeton University Press, 1978); veja as referências à cosmovisão “marxista-leninista” na *Great Soviet Encyclopedia*, 3ª ed. (1977), s. v. “world view”.
- [541] Griffioen, “Worldview Approach”, p. 86-87.
- [542] *Great Soviet Encyclopedia*, 3ª ed., s. v. “world view”.
- [543] *Great Soviet Encyclopedia*, 3ª ed., s. v. “world view”.
- [544] *Great Soviet Encyclopedia*, 3ª ed., s. v. “world view”.
- [545] Griffioen, “Worldview Approach”, p. 87.
- [546] Para tratamentos extensivos desse assunto, veja Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).
- [547] *Great Soviet Encyclopedia*, 3ª ed., s. v. “world view”.
- [548] Richard W. Miller, “Social and Political Theory: Class, State, Revolution”, em *The Cambridge Companion to Marx*, ed. Terrell Carver (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 73.
- [549] Miller, p. 74.
- [550] Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*, 2ª ed., trad. da versão francesa por Luis Claudio de Castro e Costa (São Paulo: Martins Fontes, 2001), p. 48.
- [551] Marx e Engels, p. XXV.
- [552] Marx e Engels, p. 48-49.
- [553] Marx e Engels, p. 103. Esse é o número 11 das famosas “Teses sobre Feuerbach”.
- [554] Marx e Engels, p. 3. Em sintonia com essa ideia, Paulo Freire, na sua *Pedagogy of the Oppressed* [Pedagogia do oprimido], trad. Myra B. Ramos, nova edição revisada de 20º aniversário (New York: Continuum, 1994), formulou uma filosofia radical de educação que através do processo de “conscientização” visa a superar a dominante “cultura do silêncio” entre os oprimidos. Essa pedagogia implica aprender dialogicamente a “perceber as contradições sociais, políticas e econômicas; e desenvolver uma consciência crítica de modo que os indivíduos possam tomar medidas contra os elementos opressivos da realidade” (p. 17).
- [555] Job L. Dittberner, *The End of Ideology and American Social Thought: 1930-1960*, Studies in American History and Culture, nº 1 (UMI Research Press, 1979), p. 4.
- [556] Para pesquisas de antropólogos nos Estados Unidos e em outros lugares que contribuíram para essa tradição, veja *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology* (1991), s. v. “world view”; *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968), s. v. “world view”. Duas fontes adicionais também devem ser consultadas: Clifford Geertz, “Ethos, World-view and the Analysis of Sacred Symbols”, *Antioch Review* 17 (1957): 421-37, reimpresso em *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 193-233. Nesta obra, Geertz distingue entre *ethos* e mundo, afirmando que o primeiro se refere aos aspectos normativos e avaliativos da cultura, e o último aos aspectos cognitivos e existenciais de como o mundo é estruturado. Veja também o relatório de W. T. Jones sobre uma conferência realizada em agosto de 1968 na Burg Wartenstein, sob os auspícios da

Wenner-Gren Foundation, sobre o tema “Cosmovisões: sua natureza e função”, *Current Anthropology* 13 (1972): 79-109.

[557] Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London: Routledge and Kegan Paul, 1922), p. 517. Em português: “Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia”, Coleção *Os Pensadores*, tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça (São Paulo: Abril Cultural, 1984), p. 374.

[558] Michael Kearney, *Worldview* (Novato, Calif.: Chandler and Sharp, 1984), p. 1. A observação de Kearney é confirmada por um levantamento de dois livros acadêmicos proeminentes sobre teoria antropológica em que o tema não é abordado em nenhum lugar. Veja Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* (New York: Harper Collins, 1968); Paul Bohannan e Mark Glazer, eds., *High Points in Anthropology* (New York: McGraw-Hill, 1988).

[559] Griffioen, “Worldview Approach”, p. 90.

[560] Kearney, *Worldview*, p. 9; as referências de página no texto que segue são para este trabalho. Para um *insight* adicional sobre o projeto de Kearney, veja também seu livro “World View Theory and Study”, *Annual Review of Anthropology* 4 (1975): 247-70.

[561] Numa publicação mais recente, Kearney relaciona a cosmovisão não apenas à ideologia, mas também à “hegemonia”. Ideologia e hegemonia como cosmovisão (especialmente em relação à raça, classe ou gênero) estão em algum lugar numa escala deslizante ou *continuum*. Por outro lado, ideologias de apoio a classes são em grande parte o trabalho direto de intelectuais (professores, políticos, escritores, sacerdotes etc.) que estão ocupados explicando e interpretando o mundo de uma certa maneira para os propósitos de classe. Por exemplo, a propaganda criada por especialistas na gestão da opinião pública sobre uma variedade de questões sociais e políticas é uma forma pura de ideologia. Por outro lado, ideias que são hegemônicas tendem a ser “não agentivas” e são concebidas por senso comum como a forma que as coisas são. Ideias hegemônicas estão embutidas no folclore, nas figuras de linguagem, na etnia, nos valores e, claro, na cosmovisão. Os esforços ideológicos bem-sucedidos se tornarão, no devido tempo, hegemônicos. Veja o artigo de Kearney na *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (1996), s. v. “worldview”.

[562] Kearney também coloca Edward Sapir, Ruth Benedict, Margaret Mead, Morris Opler e Alfred Kroeber, entre outros, no campo idealista cultural.

[563] O conteúdo desses três problemas tem sido resumido a partir dos números de página citados.

[564] Kearney afirma na conclusão do seu livro que esses cinco universais são “artefatos da tradição intelectual ocidental” e reflexo de uma “física pré-einsteiniana”. Eles foram, por óbvio, gerados sociologicamente e, portanto, são apenas provisórios (p. 208).

[565] *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, s. v. “worldview”.

[566] Para um longo tratamento da cosmovisão e organização social em Ixtepeji no estado de Oaxaca, México, veja o livro de Kearney, *The Winds of Ixtepeji: World View and Society in a Zapotec Town*, Case Studies in Cultural Anthropology, ed. George Spindler e Louise Spindler (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972).

[567] Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, Cornell Paperbacks, 1953), p. 103.

- [568] Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicago Press, 1941).
- [569] Robert Redfield, "The Primitive World View", *American Philosophical Society Proceedings* 96 (1952): 30-36.
- [570] Robert Redfield, *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole* (Chicago: University of Chicago Press, 1955); *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).
- [571] Os números de página no texto que segue são de *The Primitive World and Its Transformations*.
- [572] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, s. v. "world view".
- [573] Como Dietrich Bonhoeffer demonstrou na sua *Vida em comunhão* (São Leopoldo: Sinodal, 1997).
- [574] Este será, no próximo capítulo, o tema de reflexão sobre "cosmovisão" a partir de uma perspectiva cristã.
- [575] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2ª rev. ed., tradução revisada por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1993), p. 269-77.
- [576] Jacob Klapwijk, "On Worldviews and Philosophy", em *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, Christian Studies Today (Lanham, Md.: University Press of America, 1989), p. 47.
- [577] Michael Kearney, *Worldview* (Novato, Calif.: Chandler and Sharp, 1984), p. 2.
- [578] W. T. Jones, "World Views: Their Nature and Their Function", *Current Anthropology* 13 (Feb. 1972): 79. Para outra obra sobre cosmovisão de Jones, veja seu "Worldviews—West and East", *Journal of the Blaisdell Institute* 7 (1971): 9-24.
- [579] Num artigo anterior intitulado "Philosophical Disagreements and World Views", em *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 43 (1971), Jones afirma que a típica plethora de perspectivas sobre várias questões filosóficas também poderia ser explicada na linguagem de cosmovisão. Seu argumento é "que a riqueza de soluções propostas geradas para qualquer problema filosófico específico, seja na ética, epistemologia ou metafísica, pode ser ao menos em parte explicada pelas diferenças nas cosmovisões dos filósofos" (p. 24). Ele também afirma que as diferenças de cosmovisão também explicam por que as discordâncias filosóficas permanecem não resolvidas, se não insolúveis, afirmando que "a essas discordâncias inconclusivas subjazem profundas diferenças de cosmovisão, profundas diferenças no que pode ser chamado de visão pré-cognitiva de mundo" (p. 41). Para Jones, portanto, as diferenças filosóficas, incluindo aquelas sobre "cosmovisão", podem ser explicadas, ao menos em parte, por diferenças na *Weltanschauung*.
- [580] James W. Sire, *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog*, 3ª ed. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997), p. 17-18.
- [581] Sire, p. 175-76, 226 n. 7.
- [582] William V. Rowe, "Society after the Subject, Philosophy after the Worldview", em *Stained Glass*, p. 156.
- [583] Jan Verhoogt, "Sociology and Progress: Worldview Analysis of Modern Sociology", em *Stained Glass*, p. 120.

[584] Albert M. Wolters, “On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy”, em *Stained Glass*, p. 18-19.

[585] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. Geoff Bennington e Brian Massumi, prefácio de Fredric Jameson, *Theory and History of Literature*, vol. 10 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. xxiv.

[586] Veja Rowe, p. 156-83; veja também Howard Snyder, “Postmodernism: The Death of Worldviews?”, em seu *EarthCurrents: The Struggle for the World’s Soul* (Nashville: Abingdon, 1994), p. 213-30.

[587] Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard J. Mouw, introdução a *Stained Glass*, p. 8, 10. Wolters, em “Idea of Worldview”, p. 23-24, questionou e esboçou uma resposta para perguntas como essas. Primeiro, ele aponta que, para o uso cristão, o termo precisa ser redefinido ou reformado à luz das ideias bíblicas de criação e revelação (como Abraham Kuyper tentou fazer). Em segundo, ele invoca o princípio reformado de que “a graça restaura a natureza”, sugerindo que, sobre essa base, os conceitos e categorias fornecidos pelas tradições intelectuais humanas podem ser recebidos e renovados para o emprego cristão. Como ele explica, “é sempre uma questão de julgamento espiritual se, em determinada situação histórica, as conotações seculares de um termo requerem que ele seja rejeitado de todo ou se o termo pode ser explicitamente redefinido no contexto de uma estrutura categórica cristã”. A seu juízo, bem como ao meu, a redefinição em um contexto cristão é a opção preferida. De fato, “cosmovisão” é uma boa palavra, expressando uma aspiração humana fundamental de cultivar uma perspectiva sobre a vida. Ele precisa, no entanto, ser redirecionado por linhas cristãs.

[588] Santo Agostinho, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, trad. do original latino, cotejada com versões em francês e espanhol e introdução por Ir. Nair de Assis Oliveira (São Paulo: Paulus, 2002), p. 144-45.

[589] *Ibid.*, p. 145.

[590] Esta e outras citações bíblicas neste capítulo são tomadas da versão Almeida Revista e Atualizada (ARA).

[591] *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2ª ed. (1999), s. v. “relativism”. Além dessa definição de “relativismo cognitivo”, esse artigo também descreve o “relativismo ético” como “a teoria de que não há princípios morais universalmente válidos: todos os princípios morais são válidos relativos a uma cultura ou escolha individual”. Ele também acrescenta que, de acordo com o relativismo, qualquer que seja a forma como a verdade e/ou moralidade é concebida, não se lhe pode atribuir maior *status* que o de *convenções* de uma sociedade ou cultura em particular. Todos os juízos cognitivos e todos os princípios morais são traçáveis a escolhas *subjetivas* de seres humanos individuais, e não mais profundos que tais escolhas. Com temos dito, noções relativistas como essa têm sido associadas a “cosmovisão” desde a sua criação.

[592] Agostinho, *A Trindade*, tradução do original latino e introdução por Agustino Belmonte (São Paulo: Paulus, 1994), p. 286 (§9.1.1).

[593] Anselm, *Proslogion*, em *Anselm of Canterbury: The Major Works*, editado e com introdução por Brian Davies e G. R. Evans, *Oxford World’s Classics* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 87 (§2).

[594] C. S. Lewis, *A abolição do homem*, tradução de Remo Mannarino Filho (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012), p. 8, 10, 1, respectivamente.

- [595] Lewis, *A abolição do homem*, p. 17.
- [596] C. S. Lewis, “The Poison of Subjectivism”, em *Christian Reflections*, ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), p. 73.
- [597] Lewis, “The Poison of Subjectivism”, p. 73.
- [598] Agostinho, *Confissões*, trad. do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 8ª ed. (Porto: Apostolado da Imprensa, 1975): p. 162 (§7.6).
- [599] Derek Kidner, *The Proverbs: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, ed. D. J. Wiseman (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977), p. 78-79.
- [600] Essa ideia, claro, é de Herman Dooyeweerd. Para uma discussão de sua “filosofia da ideia cosmonômica”, veja Brian Walsh e Jon Chaplin, “Dooyeweerd’s Contribution to a Christian Philosophical Paradigm”, *Crux* 19 (1993): 14-18.
- [601] Para uma discussão aprofundada de “lei” no sentido aqui resumido, veja Albert M. Wolters, *A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada* (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), cap. 2.
- [602] Agostinho, *A cidade de Deus*, trad. do original latino por Oscar Paes Leme (Petrópolis: Vozes de Bolso, 2012), p. 236-37 (§5.11).
- [603] Gordon J. Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 227.
- [604] Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/2, trad. Harold Knight, J. K. S. Reid e R. H. Fuller (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), p. 436.
- [605] *Theological Dictionary of the Old Testament*, s. v. “leb, lebab”.
- [606] *Theological Dictionary of the New Testament*, s. v. “kardia”.
- [607] Na verdade, Wilhelm Dilthey se aproxima do que estou sugerindo aqui. Ele argumentou que as cosmovisões são formadas de acordo com os ditames do caráter e possuem uma estrutura que reflete a ordem psíquica inerente dos seres humanos, a saber, o intelecto, as emoções e a vontade. Essas são funções que a Bíblia associa ao coração. Volte às p. xx-xx para a minha exposição do pensamento de Dilthey nesse sentido.
- [608] Essa frase é de Nicholas Wolterstorff, “On Christian Learning”, em *Stained Glass*, p. 73. Tomei sua sugestão de uma relação *interativa* do coração com a vida e o mundo como um corretivo do expressivismo kuyperiano nesse parágrafo.
- [609] Agostinho, *A cidade de Deus*, p. 38 (§1.3).
- [610] William James, *A Pluralistic Universe* (New York: Longmans, Green, and Co., 1925), p. 13.
- [611] Ted Peters, “The Nature and Role of Presupposition: An Inquiry into Contemporary Hermeneutics”, *International Philosophical Quarterly* 14 (Junho de 1974): 210.
- [612] Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 60.
- [613] *Plato’s Epistles*, traduções, ensaios e notas por Glenn R. Morrow, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), p. 240-41 (§344). O mesmo princípio é encontrado na *República*, 486d, 487a, 494d, 501d.
- [614] Agostinho, *A Trindade*, p. 480-81 (§15.2).

[615] João Calvino, *A instituição da religião cristã*, traduzido por Carlos Eduardo de Oliveira et al. (Tomo I, Livros I e II) (São Paulo: UNESP, 2008), p. 41 (§1.2.1), 64 (§1.5.14). Para uma discussão aprofundada da “epistemologia” cristã de Calvino, veja Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

[616] Blaise Pascal, *Pensées and Other Writings*, trad. Honor Levi, Oxford World's Classics (New York: Oxford University Press, 1995), p. 35, 157-58 (§§142, 680).

[617] John E. Smith, introdução a *Religious Affections*, por Jonathan Edwards, em *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2 (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 14.

[618] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, tradução, edição, introdução e notas por Howard V. Hong and Edna H. Hong, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 203. Para um tratamento equilibrado das visões de Kierkegaard sobre objetividade e subjetividade, fé e razão, veja C. Stephen Evans, *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments* (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

[619] William James, “Is Life Worth Living?”, em *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York, ca. 1896; reimpressão, New York: Dover, 1956), p. 62, citado em William J. Wainwright, *Reason and the Heart: A Prolegomena to Passionate Reason* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995), p. 97. Nos capítulos 1 a 3 do seu livro, Wainwright expõe uma abordagem baseada no coração para a verificação do conhecimento religioso nas obras de Jonathan Edwards, John Henry Newman e William James.

[620] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1968), p. 42-54.

[621] Barth, *Romans*, p. 45.

[622] Calvino, p. 43 (§1.3.1).

[623] Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1973), p. 15.

[624] Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth: A Study of the Christian Doctrine of Creation*, Christian Faith Series (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), p. 193.

[625] Henry Zylstra, *Testament of Vision* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 145-46.

[626] Calvino, p. 61-62 (§1.5.12). Para uma discussão adicional sobre as consequências noéticas do pecado, veja Merold Westphal, “Taking St. Paul Seriously: Sin as an Epistemological Category”, em *Christian Philosophy*, ed. Thomas P. Flint, University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion, nº 6 (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), p. 200-226. Westphal cita não apenas evidência paulina para os efeitos noéticos do pecado, mas também aponta para Agostinho, Lutero, Calvino e Kierkegaard como proponentes de uma visão do pecado com consequências epistêmicas. Ellen T. Charry inclui uma excelente discussão da visão de Calvino sobre a mente em pecado e graça no livro *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (New York: Oxford University Press, 1997), capítulo 9.

[627] Calvino, p. 55-56 (§1.5.5-6).

[628] Veja estas outras advertências do Novo Testamento sobre falsos ensinamentos, filosofias alternativas e sobre a loucura da sabedoria do mundo: 2 Coríntios 11.3-4; Gálatas 4.8-11; Efésios 4.14; Filipenses 3.2; Colossenses 2.4, 8, 20-23; 1 Timóteo 1.3-7; 4.1-5, 7; 6.3-5; 2

Timóteo 2.16-18, 23; 4.3-4; Tito 1.1, 14; Hebreus 13.9; Tiago 3.15-16; 2 Pedro 2.1-3; 1 João 2.18-19; 4.1-6; Judas 3-4.

[629] Craig Gay, *The Way of the (Modern) World; or, Why It's Tempting to Live As If God Doesn't Exist*, prefácio por J. I. Packer (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 4.

[630] Uma série de obras clássicas e contemporâneas analisa a angelologia e suas subdisciplinas, juntamente com o tema da guerra espiritual, estabelecendo ambos como essenciais para a teologia bíblica. Veja, por exemplo, Clinton E. Arnold, *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992); Hendrikus Berkhof, *Christ and the Powers*, trad. John Howard Yoder (Scottsdale, Pa.: Herald, 1977); Gregory A. Boyd, *God at War: The Bible and Spiritual Conflict* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997); George Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Clarendon, 1956); Anthony Lane, ed., *The Unseen World: Christian Reflections on Angels, Demons, and the Heavenly Realm* (Grand Rapids: Baker, 1996); Tremper Longman III and Daniel G. Reid, *God Is a Warrior*, Studies in Old Testament Biblical Theology (Grand Rapids: Zondervan, 1995); Stephen F. Noll, *Angels of Light, Powers of Darkness: Thinking Biblically about Angels, Satan, and Principalities* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998); Peter T. O'Brien, "Principalities and Powers: Opponents of the Church", em *Biblical Interpretation and the Church*, ed. D. A. Carson (Nashville: Nelson, 1984), p. 110-50; Heinrich Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament* (New York: Herder and Herder, 1961). Walter Wink é autor de uma trilogia de livros sobre esse tema, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984); *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress, 1986); *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress, 1992).

[631] Wink, *Engaging the Powers*, p. 3.

[632] Boyd, p. 19.

[633] Boyd, p. 17.

[634] Schlier, p. 31.

[635] Schlier, p. 31-32. A interpretação de Efésios 2.2 por Schlier é controversa. Marcus Barth, *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3*, Anchor Bible (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984), p. 215 n. 31, argumenta contra ela, como o faz Arnold, p. 196-97. Este último argumenta que a visão de Schlier é, na verdade, muito moderna e "teria sido ininteligível a um leitor do primeiro século". Em vez disso ele sugere que "Paulo está usando *espírito* aqui no sentido de um ser pessoal". Outros comentaristas pelo menos admitem o ponto de vista de Schlier como uma opção gramatical, como faz Andrew T. Lincoln em seu livro *Ephesians*, Word Biblical Commentary, vol. 42 (Dallas: Word, 1990), p. 96. Outros o abraçam de todo o coração, incluindo Caird, p. 51; Klyne Snodgrass, *Ephesians*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1996), p. 96, e F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (London: Pickering and Inglis, 1961), p. 48. E. K. Simpson (and F. F. Bruce), *Epistles to the Ephesians and Colossians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), é entusiástico com o ponto de vista de Schlier. Ele cita Beck, Candlish e Findlay como defensores dessa perspectiva, descrevendo-a da seguinte maneira: "O ar pode indicar uma localidade específica, mas é também um emblema apropriado da influência predominante ou dos arredores no meio dos quais um indivíduo ou uma comunidade respira ou se move. Nesse sentido ele responde ao termo composto *Zeitgeist* e ao nosso *espírito da época*" (p. 48). Wink, *Naming the Powers*, p. 84, também adota a interpretação de Schlier: "Ele [Paulo] usa a figura da 'potestade do ar' para especificar não

o local dos demônios, mas a atmosfera do mundo, a qual Satanás explora para a nossa destruição”. Ainda que a exegese específica de Schlier se prove errada, a apresentação bíblica geral dos nomes, do caráter e das atividades de Satanás e dos principados parece justificá-la.

[636] Schlier, p. 33.

[637] C. S. Lewis, *Cartas de um diabo a seu aprendiz* (São Paulo: Martins Fontes, 2009), p. 181-182, 189, 199-200.

[638] Schlier, p. 29.

[639] Agostinho, *Confissões*, p. 45 (§1.16.25).

[640] Wolters, *Creation Regained*, p. 11.

[641] George Eldon Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, ed. rev. (São Paulo: Hagnos, 2003), p. 126.

[642] Para um dos melhores tratamentos desse tema, veja Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trad. A. G. Hebert, prefácio por Jaroslav Pelikan (New York: Macmillan, 1969).

[643] Agostinho, *A cidade de Deus*, p. 120 (§2.28).

[644] Calvino, p. 66 (§1.6.1).

[645] Calvino, p. 68-69 (§1.6.3).

[646] Calvino, p. 73-78 (§§1.7.4-1.8.1).

[647] Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. John E. Smith, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2 (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 272.

[648] Edwards, p. 206.

[649] Edwards, p. 273.

[650] Edwards, p. 275.

[651] Rowe, p. 156.

[652] Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, *Advances in Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), p. 22.

[653] Para saber mais sobre isso, veja Everett M. Stowe, *Communicating Reality through Symbols* (Philadelphia: Westminster, 1966).

[654] Derivado de Dorothy L. Sayers, “Toward a Christian Esthetic”, em *The Whimsical Christian: Eighteen Essays by Dorothy L. Sayers* (New York: Macmillan, Collier Books, 1987), p. 84. John Milbank tentou oferecer uma descrição da natureza da comunicação humana em termos da Trindade divina. Ele argumenta que o Espírito é a audiência que julga o testemunho do Filho, cujo caráter ou *éthos* é uma parte essencial da comunicação. Em seu artigo “The Second Difference: For a Trinitarianism without Reserve”, *Modern Theology* 2 (Abril de 1986): 230, ele escreve: “O Espírito que procede da diferença paterno-filial é genuinamente uma ‘segunda diferença’ cuja situação é a de um ouvinte de um apelo retórico por parte de um em nome do outro. Como o Pai não está imediatamente acessível, o Espírito deve ouvir, julgar e interpretar o testemunho do Filho — um testemunho em que a ‘integridade pessoal’ é o conteúdo do testemunho da realidade”.

[655] Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1973), p. 120.

- [656] Santo Agostinho, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, trad. do original latino, cotejada com versões em francês e espanhol e introdução por Ir. Nair de Assis Oliveira (São Paulo: Paulus, 2002), p. 42 (§1.2.2).
- [657] Santo Agostinho, *A doutrina cristã*, p. 41 (§1.1).
- [658] Santo Agostinho, *A doutrina cristã*, p. 208 (§4.3).
- [659] Santo Agostinho, *A doutrina cristã*, p. 172 (§3.23).
- [660] Comentário sobre Augustine, *Confessions*, trans. F. J. Sheed, introdução de Peter Brown (Indianapolis: Hackett, 1992), p. 16 (§1.17).
- [661] Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne e Paul Weiss, vol. 5 (Cambridge: Harvard University Press, 1931-58), §314, citado em Winfried Nöth, *Handbook of Semiotics, Advances in Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. 41.
- [662] Peirce, §448 n, citado em Nöth, p. 41.
- [663] Nöth, p. 35.
- [664] Nöth, p. 36. O antirrealismo de Cassirer é obviamente anticristão na sua negação de uma realidade objetiva que tem sua fonte em Deus e na sua obra da criação que define a lei.
- [665] Veja *A república* de Platão [introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972), p. 315-19], 514a-517c.
- [666] N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Christian Origins and the Question of God, vol. 2 (Minneapolis: Fortress, 1996), p. 369.
- [667] Para os pontos de vista de Sócrates e Platão sobre o papel e o poder das histórias, veja especialmente os livros 2, 3 e 10 em *A república*. Para as reflexões de Aristóteles sobre o mesmo, consulte sua *Poétic*.
- [668] Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales* (New York: Random House, Vintage Books, 1977), p. 35.
- [669] Bettelheim, p. 47.
- [670] Bettelheim, p. 45.
- [671] Rollo May, *The Cry for Myth* (New York: Bantam Doubleday Dell, Delta, 1991), p. 15.
- [672] Linda Dégh, "The Approach to Worldview in Folk Narrative Study", *Western Folklore* 53 (Julho de 1994): 246.
- [673] Dégh, p. 247.
- [674] Dégh, p. 250. Veja também os comentários de acompanhamento ao estudo de Dégh por Alan Dundes, "Worldview in Folk Narrative: An Addendum", *Western Folklore* 54 (Julho de 1995): 229-32.
- [675] Stephen Crites, "The Narrative Quality of Experience", em *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. Stanley Hauerwas e L. Gregory Jones (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 65-88. Crites argumenta que "a experiência é moldada, na raiz e nos ramos, por formas narrativas, que a sua qualidade narrativa é de todo primitiva" (p. 84).
- [676] Friedrich Nietzsche, *O nascimento da tragédia*; tradução, notas e posfácio por J. Guinsburg, 2ª ed. (São Paulo: Companhia das Letras, 1999), p. 135 (§23).

- [677] Jerome S. Bruner, "Myth and Identity", em *Myth and Mythmaking*, ed. Henry A. Murray (New York: George Braziller, 1960), p. 285, citado em May, p. 16.
- [678] Nietzsche, p. 135 (§23).
- [679] J. Richard Middleton e Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), p. 67.
- [680] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2ª ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), p. 204-25 [em português: *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*, tradução de Jussara Simões (Bauru: EDUSC, 2001)]. As referências de página neste parágrafo são a essa obra.
- [681] N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God, vol. 1 (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 38. A parte II deste volume contém reflexões úteis sobre a relação das histórias com a cosmovisão e sobre a relação da cosmovisão com os estudos bíblicos e a teologia do Novo Testamento.
- [682] Platão, *Fedro ou da beleza*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, 6ª ed. (Lisboa: Guimarães Editores, 2000), p. 86.
- [683] Middleton e Walsh, p. 64-65.
- [684] Wright, *The New Testament*, p. 41-42. Wright reconhece que a ideia de "histórias de controle" deriva do conceito de Nicholas Wolterstorff de "crenças de controle", que é discutido em seu livro *Reason within the Bounds of Religion*, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 67.
- [685] *The Mind on Fire: An Anthology of the Writings of Blaise Pascal*, ed. James M. Houston, introdução por Os Guinness (Portland, Oreg.: Multnomah, 1989), p. 82-83 (4.347-48).
- [686] A ideia de um "racionalismo-arco" como um estilo absolutista de razão é de Ian Hacking, "Language, Truth and Reason", em *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis e Steven Lukes (Cambridge: MIT Press, 1982), p. 51-53; a noção de "razão olímpica" como um processo de raciocínio a partir de um "ponto de vista do olho de deus" é de Herbert A. Simon, *Reason in Human Affairs* (Stanford: Stanford University Press, 1983), p. 34-35.
- [687] Peter Winch, "Understanding a Primitive Society", em *Rationality*, ed. Bryan R. Wilson (New York: Harper and Row, First Torchbook Library Edition, 1970), p. 78. Esse artigo foi originalmente publicado na *American Philosophical Quarterly* 1 (1964): 307-24.
- [688] Winch, p. 79. Veja Lucien Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, trad. Lillian A. Clare (London: George Allen and Unwin, 1923); E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azandi*, prefácio por G. C. Seligman (Oxford: Clarendon, 1937). Sir James Frazer, que oferece um relato exaustivo das crenças atividades e instituições da humanidade em seu famoso trabalho *The Golden Bough* (1890-1915), desenvolve o argumento de que o homem, em última análise, progride dos estágios irracionais mágicos e religiosos para o nível do pensamento científico.
- [689] Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), p. 6 [*Justiça de quem? Qual racionalidade?* (São Paulo: Edições Loyola, 1991)].
- [690] Por exemplo, Seyyed Hossein Nasr, o primeiro muçulmano a realizar as Palestras Gifford (1981), abordou essa última questão em sua obra *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989). Sua linha de argumentação é a seguinte: O conhecimento se tornou quase que totalmente externalizado e dessacralizado,

especialmente para aqueles segmentos da raça humana que foram transformados pelo processo da modernização. Ele diz que, por causa da influência da modernidade, esse conhecimento do sagrado “se tornou praticamente inalcançável e além da apreensão da vasta maioria dos que andam sobre a Terra” (p. 1). No entanto, com base em toda a gama de grandes tradições religiosas (hindu, budista, judaica, cristã e islâmica), ele afirma que a raiz e essência do conhecimento genuíno é inseparável do sagrado, pois a substância do conhecimento genuíno em si é, como ele diz, um conhecimento da “Suprema Substância, do Sagrado como tal...” (p. 1). Portanto, ao contrário do completo secularismo do iluminismo, existe uma tradição epistemológica global que dá espaço para o divino.

[691] MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 335.

[692] Com isso não se quer sugerir que as próprias leis da lógica são alteradas pelo contexto cultural ou pela orientação filosófica. Bem pelo contrário. Os próprios princípios da razão — não contradição, identidade e terceiro excluído — são universais. Por exemplo, não há maneira de negar a lei da não contradição em qualquer cenário sem usá-la e, por sua vez, afirmá-la. O conteúdo, no entanto, com base no qual e com o qual essas leis da lógica funcionam, é notoriamente diferente. Em termos aristotélicos, a causa formal da racionalidade é a mesma, mas sua causa material pode variar consideravelmente. Para uma série de artigos que demonstram a influência material do calvinismo sobre o processo de raciocínio, veja Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven e Nicholas Wolterstorff, eds., *Rationality in the Calvinian Tradition*, Christian Studies Today (Lanham, Md.: University Press of America, 1983).

[693] R. G. Collingwood, *Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon, 1940), p. 173.

[694] Da mesma forma, Kenneth Pike, *Talk, Thought, Thing: The Emic Road toward Conscious Knowledge* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1993), p. 44, afirmou: “A lógica, por si só, nunca pode determinar que algo é em última análise verdadeiro, visto que a lógica requer pressuposições iniciais que são aceitas como verdadeiras pelas pessoas — e, eventualmente, algumas dessas proposições não podem ser provadas por essa pessoa. Seu ponto de partida é acreditar nelas”. Para discussões adicionais sobre pressuposições, veja Ted Peters, “The Nature and Role of Presupposition: An Inquiry into Contemporary Hermeneutics”, *International Philosophical Quarterly* 14 (Junho de 1974): 209-22; Nicholas Rescher, “On the Logic of Presuppositions”, *Philosophy and Phenomenological Research* 21 (1961): 521-27; Eugene F. Bertoldi, “Absolute Presuppositions and Irrationalism”, *Southern Journal of Philosophy* 27 (1989): 157-72.

[695] MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 2. As referências de página no texto que segue são para essa obra.

[696] De Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church* (New York: Oxford University Press, 1947), p. 285, ênfase acrescentada.

[697] Essas afirmações não devem ser entendidas como se significassem que não existe algo como a verdade ou significado final. Longe disso. Trata-se apenas de sugerir que os nossos processos de interpretação e raciocínio são influenciados de maneira significativa por considerações de cosmovisão, à medida que nos propomos a pensar bem e a interpretar corretamente.

[698] Platão, *Mênon*, tradução de Maura Iglésias (Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2001), p. 49.

[699] Aristotle, *Posterior Analytics*, trad. G. R. G. Mure, em *The Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 8 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), p. 97 (§1.1).

[700] Martin Heidegger, *Ser e tempo - Parte I*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 15ª ed. (Petrópolis: Vozes, 2005), p. 209.

[701] Tom Rockmore, "Epistemology as Hermeneutics: Antifoundationalist Relativism", *Monist* 73 (1990): 116.

[702] Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (livro I), tradução de Flávio Paulo Meurer, 3ª ed. (Petrópolis: Vozes, 1999) p. 407.

[703] Esse é ponto principal desenvolvido por Wilhelm Dilthey em seu notável *Weltanschauungslehre*. Fascinado com os ditames da razão do iluminismo, Dilthey saiu em busca de uma hermenêutica que pudesse fornecer às ciências humanas o tipo de conhecimento c.q.d. produzido pelas ciências naturais. Seu projeto praticamente descarrilou ao reconhecer a influência interpretativa das cosmovisões pré-teoréticas sobre todos os empreendimentos de conhecimento, que os deixava vagar nos mares do relativismo. Sobre essa questão, veja Thomas J. Young, "The Hermeneutical Significance of Dilthey's Theory of World Views", *International Philosophical Quarterly* 23 (Junho de 1983): 125-40.

[704] Rudolf Bultmann, "Is Exegesis without Presuppositions Possible?", em *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, selecionado, editado e traduzido por Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), p. 146.

[705] Martin Heidegger, *Ser e tempo - Parte I*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 15ª ed. (Petrópolis: Vozes, 2005), p. 68.

[706] Até mesmo o próprio Jesus, como pessoa ligada ao espaço e tempo, desenvolveu sua abordagem para as coisas através da instrumentalidade de um contexto cultural e linguístico específico. Conquanto seja Criador e Senhor e possua toda autoridade nos céus e na Terra, ainda assim "como homem entre os homens, ele está ligado à terra de Israel com todas as fibras do seu ser. [É sua]... a mensagem de uma salvação universal que ele vem a revelar aos homens, mas o faz com a linguagem de um país e uma civilização específicos. As paisagens e costumes da Palestina de alguma forma moldaram a imaginação daquele que os criou". Veja *Dictionary of Biblical Theology*, rev. ed. (1973), s. v. "earth".

[707] Gadamer, p. 400. As referências no texto que segue são ao livro *Verdade e método* (Livro I), de Gadamer.

[708] Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), p. 143.

[709] Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Odéon (New York: Oxford University Press, 1987), p. 161.

[710] George Steiner, *Real Presences* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 3-4.

[711] John Peifer, *The Mystery of Knowledge* (Albany, N.Y.: Magi Books, 1964), p. 11.

[712] Walter Truett Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be: Theatrical Politics, Ready-to-Wear Religion, Global Myths, Primitive Chic, and Other Wonders of the Postmodern World* (San Francisco: Harper and Row, 1990), p. 75. Sou grato a Middleton e Walsh, p. 31, por trazerem essa ilustração.

[713] Para mais informações sobre as versões de realismo e antirrealismo, veja Gerald Vision, *Modern Anti-Realism and Manufactured Truth*, International Library of Philosophy, ed. Ted Honderich (New York: Routledge, 1988); Peter A. Finch, Theodore E. Uehling, Jr. e

Howard K. Wettstein, eds., *Realism and Antirealism*, Midwest Studies in Philosophy, vol. 12 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

[714] Por exemplo, D. M. Armstrong, John Searle e William Alston.

[715] Richard Rorty, “The World Well Lost”, em *Consequences of Pragmatism: Essays: 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 649-65.

[716] Nelson Goodman, “Words, Works, Worlds”, em *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrationalism*, ed. Peter J. McCormick (Cambridge: MIT Press, Bradford, 1996), p. 61.

[717] Platão, *Teeteto-Crátilo*, tradução de Carlos Alberto Nunes, 3ª edição (Belém: Editora Universitária UFPA, 2001) p. 49 (§152).

[718] Platão, *Teeteto-Crátilo*, p. 77 (§170).

[719] Wright, *The New Testament*, p. 35.

[720] Não obstante a visão de Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

[721] C. S. Lewis, “Meditation in a Toolshed”, em *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 212.

[722] Lewis, “Meditation in a Toolshed”, p. 215.

[723] Mikhail M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson e Michael Holquist, tradutores. Vern W. McGee (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 7. Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World* (New York: Routledge, 1990), p. 36-37, extrai as implicações das palavras de Bakhtin neste útil comentário: “Você pode ver coisas atrás das minhas costas que eu não posso ver, e eu posso ver coisas atrás das suas costas que são negadas à sua visão... O fato de que não posso ver [certas] coisas não significa que elas não existem; ocorre simplesmente que eu não posso vê-las. Mas é igualmente verdade que eu vejo coisas que você é incapaz de ver, como por exemplo sua testa e a parede atrás das suas costas... O aspecto da situação que você enxerga, mas eu não, é o que Bakhtin chama de o meu ‘excedente de visão’”.

[724] Lewis, “Meditation in a Toolshed”, p. 215.

[725] William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Wadsworth Basic Issues in Philosophy Series, ed. James P. Sterba (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1988), capítulo 7, oferece 12 critérios exaustivos para avaliar as cosmovisões. Eles são sucintos e merecem ser aqui reproduzidos: (1) os fatos que o sistema explica devem realmente existir; (2) um bom sistema metafísico deve ser compatível com fatos e teorias bem estabelecidos; (3) deve ser logicamente consistente; (4) não deve ser autorrefutável; (5) deve ser coerente; (6) sistemas mais simples são preferíveis aos mais complexos; (7) deve evitar hipóteses *ad hoc*; (8) deve ser preciso; (9) deve ter um escopo adequado; (10) deve ser adequadamente frutífero; (11) deve fornecer explicações claras dos fenômenos dentro do seu escopo explicativo; e (12) deve ser julgado por sua eficácia na vida humana.

[726] Emil Brunner, *Revelation and Reason*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster, 1946), p. 383. Na sua *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster, 1952), p. 27, ele escreve: “Daí que a matemática e as ciências naturais são muito menos afetadas por esse elemento negativo [o efeito noético do pecado] que as humanidades, e menos que a ética e a teologia. Na esfera da ciência natural, por exemplo — em oposição à filosofia natural —, não faz praticamente nenhuma diferença se um erudito é cristão, ou não”. Para críticas de Brunner e a articulação de um modelo mais completo sobre a relação do pecado com a mente e suas funções acadêmicas e religiosas,

veja Stephen K. Moroney, "How Sin Affects Scholarship: A New Model", *Christian Scholars Review* 28 (primavera de 1999): 432-51.

[727] C. S. Lewis, "In Praise of Solid People", em *Poems*, ed. Walter Hooper (London: Harper Collins, Fount Paperbacks, 1994), p. 199.

[728] Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 2ª ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1995), p. 78.

[729] Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", em *The Question concerning Technology and Other Essays*, tradução e introdução por William Lovitt (New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1977), p. 134.

[730] Walter Ong, "World as View and World as Event", *American Anthropologist* 71 (1969): 634.

[731] W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. 2, *The Medieval Mind*, 2nd ed. (New York: Harcourt, Brace and World, 1969), p. xix.

[732] Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known: A Spirituality of Education* (San Francisco: Harper San Francisco, 1983), p. 66. Questões como essa alimentaram as reflexões de C. S. Lewis em seu monumental *A abolição do homem* e também instigaram as críticas de Michael Polanyi à epistemologia moderna em seu *Conhecimento pessoal*.

[733] Palmer, p. xi-xii.

[734] E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed* (New York: Harper and Row, 1977), 51, citado em Palmer, p. 52-53.

[735] Karl Barth, *Church Dogmatics* III/3, ed. G. W. Bromiley e T. F. Torrance, trad. G. W. Bromiley and R. J. Ehrlich (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), p. 140 (§49.2).

[736] Barth, p. 18 (§48.2).

[737] Barth, p. 24 (§48.2).

[738] Carl F. H. Henry, "Fortunes of the Christian World View", *Trinity Journal*, n.s., 19 (1998):167. Henry continua: "Mas os estudiosos que deploram a noção de uma visão de mundo cristã não são imunes ao patrocínio velado ou à promoção uma visão de mundo alternativa enquanto professam expurgar o cristianismo de supostos compromissos não cristãos. Embora Barth rejeite toda visão de mundo como uma barbárie intelectual, ele próprio tem uma visão de mundo, inconsistente que possa ser" (p. 168).

[739] Martin Luther, "To the Councilmen of All Cities in Germany That They Establish and Maintain Christian Schools", trad. A. T.W. Steinhauser, rev. W. I. Brandt, in *Luther's Works*, vol. 45 (Philadelphia: Muhlenberg, n.d.), p. 366.

[740] Henry, p. 168.

[741] C. S. Lewis, *The Great Divorce* (New York: Macmillan, 1946), p. 71.

[742] C. S. Lewis, *The Great Divorce*, p. 71-72.

[743] Agostinho, "Confissões; De Magistro", Coleção *Os Pensadores*, tradução de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina e Ângelo Ricci (São Paulo: Abril Cultural, 1980), §14. Veja também *Contra os Acadêmicos* [Coleção Patrística — Contra os Acadêmicos | A Ordem | A grandeza da Alma | O Mestre — Vol. 24 (São Paulo: Paulus, 2008)].

[744] Gregory A. Clark, "The Nature of Conversion: How the Rhetoric of Worldview Philosophy Can Betray Evangelicals", em *The Nature of Confession: Evangelicals and*

Postliberals in Conversation, ed. Timothy R. Phillips e Dennis L. Okholm (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996), p. 201-18; citação na p. 217.

[745] James Orr, *The Christian View of God and the World*, prefácio por Vernon C. Grounds (Grand Rapids: Kregel, 1989), p. 3-4.

[746] Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism: Six Lectures Delivered at Princeton University under Auspices of the L. P. Stone Foundation* (1931; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 11.

[747] Kuyper, p. 190, ênfase de Kuyper.

[748] Nesse sentido, Alister McGrath procurou demonstrar a coerência intelectual da visão teológica evangélica através de uma exposição da singularidade de Jesus Cristo e da autoridade da Escritura, ao mesmo tempo em que revela as limitações e tensões internas dos seus concorrentes mais próximos (pós-liberalismo, pós-modernismo, pluralismo religioso). Veja seu livro *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* [(Leicester, England: Inter-Varsity, Apollos, 1996); em português: *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo* (São Paulo: Shedd Publicações, 2007)]. Como ele diz, sua “obra é mais bem entendida como um prolegômeno à formação de uma mentalidade evangélica” (p. 23). Outros que têm usado uma combinação de testes para demonstrar a credibilidade do cristianismo são E. J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics: A Philosophic Defense of the Trinitarian Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948); Gordon R. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims: Approaches to Christian Apologetics* (Chicago: Moody, 1976). Lewis favorece a abordagem de Carnell.

[749] Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 7.

[750] G. K. Chesterton, *Heretics*, in *The Complete Works of G. K. Chesterton*, ed. David Dooley, vol. 1 (San Francisco: Ignatius, 1986), p. 41. No mesmo contexto, Chesterton desenvolve este ponto inteligente: “Cremos que para a proprietária que analisa um possível inquilino é importante saber sua renda, mas é ainda mais importante conhecer sua filosofia” (p. 41).

[751] *But often, in the world's most crowded streets, / But often, in the din of strife, / There rises an unspeakable desire / After the knowledge of our buried life; / A thirst to spend our fire and restless force / In tracking out our true, original course; / A longing to inquire / Into the mystery of this heart which beats / So wild, so deep in us — to know / Whence our lives come and where they go.* [Matthew Arnold, “The Buried Life”, em *The Norton Anthology of English Literature*, rev. ed., M. H. Abrams, gen. ed., vol. 2 (New York: Norton, 1968), p. 1021, linhas 45-54.]

[752] Os números de página entre parênteses são da obra de C. S. Lewis, *As crônicas de Nárnia: Volume 5 — A viagem do peregrino da alvorada*, tradução de Paulo Mendes Campos (São Paulo: Martins Fontes, 2002).

[753] Publicado no Brasil com o título *A visão transformadora: moldando uma cosmovisão cristã* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

[754] Publicado no Brasil com o título *A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada* (São Paulo: Cultura Cristã, 2006).

[755] A 5ª edição deste clássico foi publicada no Brasil pela Editora Monergismo. Veja *O universo ao lado: um catálogo básico sobre cosmovisões* (Brasília: Monergismo, 2018).

[\[756\]](#) Publicado no Brasil com o título *E agora, como viveremos?* (Rio de Janeiro: CPAD, 2005).